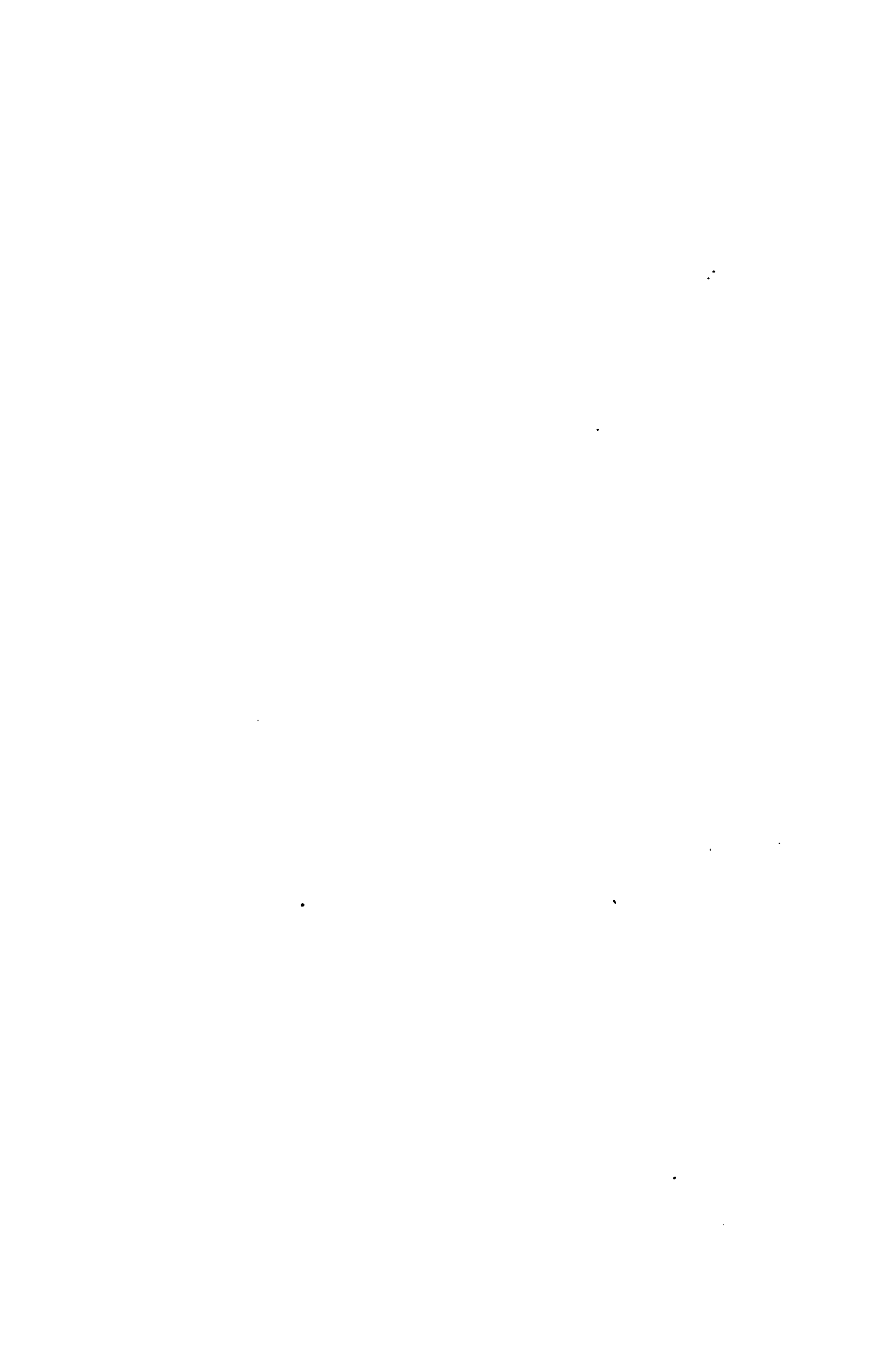






Lydia.

Philosophisches Jahrbuch

von

Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith.

Zweiter Jahrgang.

Erste Abtheilung.



Wien 1850.
Bei Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Motto.

Die Zeit ist's, die unsterbliche, welche Geheimnisse aufdeckt, und Lorbeerbäume umsägt.

J. P. Richter.

Ein Brückenkopf als Vorrede.

J. P. Friedrich Richter ist der Ansicht, daß jede Vorrede, welche den Zweck hat, ihre Nachrede, nähmlich das Buch selbst, vor böser Nachrede zu wahren, wie eine verlorne Schildwache zu betrachten sey. Denn es ist natürlich, daß keine kritische Macht, die gegen das Buch heranrückt, von einem solchen Vorposten sich aufhalten läßt, und am allerwenigsten, wenn dieser von einem Theologen besetzt ist. Darum hat es die gegenwärtige Vorrede für zweckmäßig erachtet, sich als Brückenkopf zu construiren, wie es die Situation erfordert, indem sie an dem Eingange eines Buches sich aufstellt, das mancherley neue und neueste Vermittlungsversuche zwischen den schroffen Gegensätzen confessioneller und philosophischer Dogmen behandelt, und sonach über chaotische Tiefen und wirbelnde Strömungen

eine Brücke zu bauen versucht. Ob eine hängende Drathbrücke dicht vor dem Niagara-Fall (zu der mit einer glücklichen Hypothese der Anfang gemacht wurde, wie dort mit dem Papierdrachen, der den ersten Verbindungsdraht aufs jenseitige Ufer hinüber förderte), ob eine auf festem Pfeiler mitten in der Strömung (auf dem von Gott gesetzten Fundamente) ruhende? darüber hat der geneigte oder ungeneigte Leser zu urtheilen, je nach seinen Vorurtheilen. Es kann daher auch diese Brückenschanze Manchem als ein verlorner Posten erscheinen, der trotz seiner Batterie sehr leicht zu nehmen ist. Ein altes allegorisches Sinnbild oder Emblem, im Geschmacke des 17. Jahrhunderts, zur Darstellung des Pfingstfestes bestimmt, zeigt eine wohl construirte Schanze mit zwölf schweren Geschützen, die nach allen Gegenden der Windrose losgeschossen werden, und darunter liest man die erklärende Inschrift: in omnem terram exivit sonus eorum. Man begreift, daß dieser Witz auf die zwölf Apostel bezogen werden soll. Die negative Kritik wird nichts dagegen einzuwenden wissen; sie wird vielmehr darin einen Beweis für ihre Behauptung finden, daß die streitende Kirche ihr Pulver schon längst verschossen

habe. Allein abgesehen davon, daß die letztere wenigstens das Recept zu diesem Pulver nicht verloren, so handelt es sich ja, nach dem Wortlaute des beygefügten Psalmenverses, bey jenem Embleme mehr um die Verlautbarung ihres Lehrwortes, wie dieß der Apostel mit dem anderweitigen, ebenfalls kriegerischen Bilde der Trompete andeutet, die keine unsichern Zeichen anstimmen dürfe. Und so können wir das Emblem damit rechtfertigen, daß es lediglich auf eine Controverse hinzeigt, welche, so herzhaft sie auch geführt wird, dennoch keine Todschlägerei beabsichtigt, indem sie ihr gutes Recht nicht auf Kosten der Charitas geltend machen will.

Weil demnach der Brückenkopf, selbst wenn er mit jenen zwölf Zwölfpfündern besetzt wäre, doch den Gegnern nicht abwehrt, und der Zusammenstoß der Streitkräfte auf der Brücke selbst erfolgt; so bleibt nur zu wünschen, daß es dabey nicht schlimmer und gehässiger hergehe, als bey jenem Wettkampfe, der ehedem (im Mittelalter) an jedem letzten Sonntage des Carnevals, auf der Brücke zu Pisa geführt wurde, und der freylich, nach Vorschrift alter Statuten, nicht länger als drey Viertelstunden dauern durfte. Man theilte die Brücke

durch eine quer übergelegte Segelstange in zwey gleiche Hälften; dann zogen von beyden Seiten (vom »Diesseits und Jenseits« des Arnoflusses) die Streiter heran. Ihre Schutzwaffen bestanden in wohlgeschlossenen Harnischen und Helmen; statt der Trutzwaffe führten sie bloß ziemlich schwere hölzerne Schilde. Die Querstange wurde entfernt, und die beyden Schaaren, gegen einander andrängend, schlugen wacker mit ihren Schilden los, bis endlich eine Partey die Brücke behauptete, ohne den Sieg durch andere Opfer als einige Contusionen errungen zu haben. Zur Zeit, da dieses Kampfspiel zum letztenmale statt fand, war der Streit von beyden Seiten hartnäckig geführt, länger als gewöhnlich unentschieden geblieben, bis endlich eine der Parteyen ein Auskunftsmittel erfand. Die Streiter der dritten und vierten Reihe kletterten nähmlich an ihren Vordermännern hinan, und stellten sich auf ihre Schultern, wodurch sie die Uebermacht und den Sieg gewannen.

Harmloser und friedlicher als dieser Confliect braucht keine Polemik zu seyn, und das Bild, das der Vorgang gewährt, ist prägnant genug. Wie die Zeit

des jährlichen Kampfes, so der Kampfplatz. Die Zeit fiel auf den Sonntag Quinquagesimä, also zwischen den Carneval und die Fasten, zwischen den Sensualismus des Natur- und Weltlebens und den Ascetismus der christlichen Lebensrichtung. — Wo begegnen sich überall die streitendeu Partheyen? Bey der Frage über das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen, des Seyns zum Daseyn, des Göttlichen zum Irdischen, des Jenseits zum Diesseits, des Freyen zum Nothwendigen, der Transcendenz zur Immanenz, des Glaubens zum Wissen, der objectiven Auctorität zur subjectiven Autonomie, der Philosophie zur Theologie — also mit einem Worte: auf dem Wege der Vermittlung, auf der Brücke. Was dann die streitenden Partheyen selbst betrifft, so sind dieselben, welcher Sinnesart sie auch seyn mögen, doch mit der paulinischen Mahnung bekannt: ihre Lenden zu umgürten mit der Wahrheit (quid est veritas?), und sich zu wappnen und zu rüsten mit dem Panzer der Gerechtigkeit (Ehrlichkeit), mit dem Helme des Heils, mit dem Schwerte des Geistes (das bekanntlich kein Todeswerkzeug ist), mit dem Schilde des Glaubens. Dieser Schild ist hier

wie dort auf der Arnobrücke sogar die eigentliche Waffe; und es fragt sich nur: ob er aus modrigem, ob aus gutem Kernholze gefertigt sey; wiewohl jeder versichert: er habe sein Holz vom ächten Baume des Lebens, und mindestens von dem der Erkenntniß des Guten und Bösen. Der Kampf selbst soll also mit den Waffen des Geistes (der Wissenschaft und Gesinnung) geführt werden, und die Wahrscheinlichkeit des Sieges ist wohl auf Seite Jener, die hinlänglich weise sind, sich auf die Schultern ihrer Vordermänner zu erheben. Allein dieses Vortheils bemächtigen sich beyde Partheyen zugleich, wodurch das Kampfgewirr nur vermehrt wird. Die Vorfechter des alten Kirchenglaubens rühmen ohnehin von sich, daß sie auf den Schultern der Apostel, der Väter, der Tradition und der Concilien stehen, und wären da völlig in ihrem Rechte, wenn man unter ihren Füßen nur nicht zugleich die Schultern des Stagyriten, der Platoniker und des Erigena erblickte. Ihre Gegner aber, welcher Confession immer sie angehören, versichern ganz dasselbe; sie haben entweder auf Paulus und Augustinus ihre Macht erbaut, oder auf die noch breitere Basis, die sowohl die Schultern der Scholastiker als

der Mystiker, dieser »Reformatoren vor der Reformation«, ihnen darbieten. Und da sämmtliche Haupt- und Zwischenpartheyen so hoch stehen, so haben sie zwar Gelegenheit zu sehr vielen aus der Luft gegriffenen Behauptungen; schweben aber auch zugleich sehr in der Gefahr, bey jedem Ruck, der an ihrem Standort rüttelt, von der Brücke herab ins Wasser zu fallen.

Ein fester Standpunct ist also für den Polemiker und Ireniker (denn auch der Bogen der Irene ist eine Lichtbrücke) ein schöner Besitz, und es handelt sich nur um das Stehen. Stand, Verstand und Verständniß bedingen einander; und der Standpunct, der vor allem gesucht werden muß, bleibt das Verständniß von der Natur des Menschen, auf der Grundlage der Selbstbeobachtung alles desjenigen, was im sinnlichen und nicht sinnlichen Lebensgebiethe des Einen Menschen vorkommt und vorgeht. Der Vater der kritischen Philosophie hat in jener Selbstbeobachtung den Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Seite der Einen Menschennatur erfaßt, und ihr Verhalten zu einander als ein Verhältniß wesentlich verschiedener Elemente: des freyen Geistes und der von der Nothwendigkeit beherrschten

Physis erkannt. Seine Jünger und Nachfolger haben zwar auf die Schultern des Meisters sich gestellt, aber sehr bald diesen Standpunct wieder verlassen. Ergriff sie etwa der Schwindel? Das war sehr leicht möglich bey dem unermeßlichen Fernblick, den ihnen diese Gegensätzlichkeit über die Gebiethe der creatürlichen Welt darboth; sowie über die Wesensverschiedenheit und Außerweltlichkeit des Creators, die daraus schon resultirt. Für ihre Vernunft, die nach Einheit, (oder gar nach Einerleyheit) strebte, war der Standpunct auf dieser Höhe zu schroff, und die abgründliche Tiefe und Zerklüftung des eigenen Wesens-Dualismus, in die er ihren Blick hinabzog, schien sie anzuwidern. Sie wollten nun einmal, selbst auf Kosten aller psychologischen Thatsachen, den ganzen Menschen aus Einem Stücke und Einem Gusse; den Homunculus aus der alchymistisch-pneumatischen Phiole. Denn der alte Famulus Wagner ist so gut ein Deutscher als sein Magister. So wurde dann die kritische Philosophie von der Identitätslehre bey Seite gerückt, bis auch gegen diese das Feldgeschrei sich erhob:

»Wir wollen nichts von der Einheit; nach Vielheit verlangt die Vernunft!«

Wären die Jünger des Königsberger Meisters auf seinen Schultern stehen geblieben, um die von ihm gepflanzte Dynamik auf den Boden der Anthropologie zu übertragen; so hätten sie hier die formale und organische Einheit von Geistes- und Naturleben entdecken müssen, die darin besteht: daß der Mensch nicht eine bloße Copula, ein Uebergangsglied, eine mechanische Brücke zwischen dem Natur- und Geisterreich bildet, sondern ein Vereinswesen beyder Hemisphären, worin jedes von beyden Principien an der Eigenthümlichkeit des andern Theil nimmt, d. h. je eines unter das Lebensgesetz des andern sich stellt; so daß der Mensch dadurch zum Schlußgliede in der zweytheiligen Gliederung des geschöpflichen Weltalls erhoben wird. Was aber auf dieser Grundlage sich weiter erbaut, ist das ideelle Verständniß der Thatsachen des positiven Christenthums. Denn der Geist des Menschen, einmal zum Selbstbewußtseyn geweckt, soll nun noch in Freythätigkeit sich vollenden. Geschieht dieß nun zwar subjectiv, aber nicht objectiv (nicht der Idee Gottes gemäß), so muß dieser

Widerspruch, der zugleich eine Selbstnegation ist, zum Zerfalle der menschlichen Einheit in ihre Elemente, und somit zum zweyfachen Tode führen. Aus der Verbindung jedoch, die zwischen dem creatürlichen Geiste und der organischen Einheit des Naturlebens in der Gattung bestehe, in welcher letztern das Gesetz der Vicarität waltet, geht die Möglichkeit der Erlösung hervor, zu deren Verwirklichung, durch Setzung eines neuen Menschen, der aber dem Geschlechte angehört, die Initiative allerdings von Gott ausgehen muß. »Gott war in Christo, die Welt mit Ihm selber versöhnend«; aber nicht in der Weise: daß nicht Christus als Menschensohn das Gotteswerk zu seinem Werke machen mußte im freyen Gehorsam, um so erst der rechte Mittler der Menschheit zu werden.

Mag nun der Rahmen, den seit Numa's Zeiten der römische Oberpriester führte (Pontifex), was immer für eine Herleitung haben; stets wird es doch gestattet seyn, dabey an die Brücke zu denken, die von der Schuld zur Huld, vom geistigen Tode zum Leben, vom Irdischen zum Himmlischen hinüber führt. Christus (als pontifex futurorum bonorum) ist diese Brücke und

ihr Erbauer zugleich, weil er nicht bloß durch seine Person, als opus operatum, sondern auch durch das Werk seiner menschlichen Freythätigkeit, als opus operantis, unser Erlöser geworden. Bekanntlich ist aber nirgends der Kampf der Partheyen so verwickelt, als eben auf dieser Brücke; denn wie es mit der Anthropologie bestellt ist, eben so verhält es sich mit der Christologie. Den »Blättern für literarische Unterhaltung« sind sogar jene altbewährten lateinischen Formeln unliebsam, und dennoch insofern willkommen, als sie ihren Lesern davon eine völlig verkehrte Auslegung mittheilen, um der katholischen Kirche einen Unglimpf anzuthun.*) Es wird nähmlich aus jenen Formeln, wiewohl höchst widersinnig, die Consequenz gezogen, daß alle Kirchenhandlungen der Gläubigen (Buße, Beicht, Gebeth u. dgl.) zum opus operatum werden, während doch gerade hier das opus operantis im Vordergrunde steht! Allein wer wird über eine Verkehrung oder Lüge sich entrüsten, die offenbar nur die Unterhaltung der Leser zum Zwecke hat? Und diese ist wahr-

---

*) Jahrgang 1850. Nr. 11.

lich für die Wissenden der neuen Weltreligion ergötzlich genug.*) Die Katholiken, und neben ihnen auch die Altlutheraner, diese Herbstblüthen des ent-

*) Diese neue Religion aber wird von der Gegenwart doppelt aufgefaßt, entweder als Religion mit einer neuen Kirche oder als eine ohne alle Kirchenbildung. Da nun in der Lydia dießmal nur die erstere (im dritten Aufsatze) besprochen werden konnte, so möge zur Characteristik der zweiten hier nur Einiges angeführt werden. Sie nennt sich vor allem Naturalismus (in Folge ihrer Ansicht über Natur und Mensch), während alle Religionen dem Supranaturalismus huldigen; dann aber auch Humanismus (in Bezug auf die neue Lebensregelung), während alle Religionen eine Unterordnung unter eine außermenschliche Auctorität in Anspruch nehmen. Kurz: „Naturalismus und Humanismus werden als die Höhenpuncte aufgestellt, zu welchen die Wissenschaft die Gläubigen aus allen Religionen und Regionen hinaufzieht.« Es verhalten sich aber diese zwey Höhenpuncte bloß zu einander wie etwa die zwey Hörner des Watzmannes, da jenes Und nothwendig gegen das Oder ausgetauscht werden muß, wie wir gleich sehen werden.“ Hier allein, heißt es weiter, gibts Einigung über die anerkannten Resultate der Forschung, hier allein ein Fundament einer allgemeinen Weltcultur, während die Religionen sich in nie zu schlichtende Streitigkeiten gegen einander stellen müssen. Hier allein ist eine Erziehung und ein Staatswesen möglich, welches die Gebildeten aller Zonen einer höhern Vollkommenheit entgegenführt, während die

schwundenen Mittelalters, sind auf dem niedrigen Standpuncte ihrer Weltanschauung einfältig genug, die Gedankenbrücke zwischen dem Ideellen und Reellen immer

---

Aufgabe der — einflußlos fortvegetirenden — Religionen längst erfüllt ist. Daß aber diese Völkervereinigung eine neue Kirche keineswegs genannt werden könne, versteht sich von selbst; fehlt ihr doch grad das, was das Wesen der Kirche ausmacht, der gemeinsame Cult. Denn die Anbetung der Natur von Seite des Menschen, und die Anbetung Seiner selbst ist nur kindische Nachahmung und Carricatur von der Anbetung eines persönlichen Gottes. Ganz bodenlos aber ist die Behauptung: als ob die nothwendige Consequenz der Negation Gottes die Vergötterung der Natur oder des Menschen sey. Die nüchterne philosophische Anschauung des Gegebenen findet überhaupt keine Götter, d. h. sie findet die Ideale der Aesthetik und der Moral nirgends vollständig realisirt, und am wenigsten im eigenen Ich." Woher also könnte solch einem Ich die Anwandlung zur Vergötterung kommen, meint Dr. Karl Kleinpaul, und er ist unwiderleglich wenn man dabey übersieht, was er einstweilen zu verschweigen für gut befunden: daß da, wo Alle sich Götter nennen (weil sie Blüthen mit und ohne Fruchtknoten auf Einem Stamme aus Einer absoluten Wurzel sind), allerdings Keiner sich den Gott nennen dürfe, auch wenn er dem Ideale noch so nahe stünde; da dieses seine Realisirung nicht erreichen kann, ohne Sich selbst als unendliches Werden zu vernichten.

noch als eine wirkliche, solid construirte Hänge- oder Schwebebrücke zu betrachten, die mittelst eines irdischen und eines himmlischen Pfeilers aus dem realen Diesseits in ein reales Jenseits führt. Sie streben und drängen also immer hinüber, wie sie es wenigstens in ihren frommen Reden aussprechen; und doch ist es eine längst ausgemachte Thatsache, eine Errungenschaft des neunzehnten Säculums: daß es auf dieser Brücke nur eine einzige Passage gibt, nähmlich vom Jenseits ins Diesseits, vom Ideellen zum Realen, vom unbestimmten Seyn zum bestimmten Daseyn, vom Unpersönlichen zum Persönlichen. Darum kann es nicht ausbleiben, daß dieses kindische Bemühen der armen Altgläubigen (die mit dem opus operantis ihrer Buße und ihres Gebethes »durch Christum unsern Herrn« hinüber zu kommen trachten ins selige Jenseits) den Wissenden sehr possierlich vorkommt; während diese selber, als hoch potenzirte Besonderheiten des Weltgeistes, mit dem gelungenen opus operatum sich begnügen; und solch ein Gedanke ist doch wohl geeignet eine geistreich »literarische Unterhaltung« zu gewähren.

Inzwischen ist diese Kurzweil nur für die müßigen

Exemplare, in welchen der theogonische Prozeß ins Stocken gekommen, während die Differenten der objectiven und subjectiven Parthey auf dem Kampfplatze verharren. Diese Vorkämpfer der absoluten Immanenz haben sichs zur Aufgabe gemacht, die ganze Brücke von jenseits herüber zu occupiren; es sind das die neuen Giganten und Titanen, nicht jene kindischen, die in den Flegeljahren der Menschheit damit umgingen, von der Erde aus den Himmel zu stürmen, und den Diospiter zu stürzen; sondern die »Theopantisten«, die aus dem ideellen Himmel, aus der Welt des reinen Denkens her die reale Erdenwelt erobern, und dem Göttervater, (dem väterlichen Principe) seine volle Wirklichkeit in der göttlichen Menschheit erstreiten wollen, damit nach geschlossener Himmels- und Höllenpforte, endlich die ächte Sittlichkeit im Lande heimisch werde. Ihre Gegner, voran die gemüthlich gläubigen Ganz- und Halbpantheisten, dann die Anhänger des positiven Christenthums, sammt allen zu spät Gebornen, in welchen das Weltprincip noch nicht als Gott sich zu denken vermag, setzen ihrerseits, wiewohl mit sehr entzweyten Kräften, alles daran: den Uebergang nicht durch,

sondern über das rothe Meer frey zu erhalten, und die Brücke von den Gegnern zu säubern.

Was aber steht der Entscheidung im Wege? Was ist schuld, daß der Ausgang des Streites sich in die Länge zieht? Die dialektische Verschmitztheit der Kämpfer des absoluten Diesseits, das schlechte Commando auf Seite der andern Parthey, und die Nichtkenntniß der eigenen Fahne. Das wirksamste Element dieser Confusion ist die theils unbewußte und naive, theils sehr absichtliche Verwechslung der Parole. Das verfänglichste und vieldeutigste Losungswort ist hier, wie überall, das anthropologische, mit der so höchst verschiedenen Auffassung (und reservatio mentalis) von Seele und Leib, oder Leib, Seele und Geist, wo die Seele bald hylozoistisch das belebende Princip des unlebendigen (also nicht organischen) Leibes, bald wieder die thierische, unfreye und zugleich sündhafte, also doch freye Psyche, der Geist aber bald den heiligen Geist Gottes, bald wieder die Blüthe des Weltprincips bedeutet. Daran reihet sich die Parole vom Göttlichen und Irdischen, hinter der sich nichts anderes birgt, als das Verhältniß des Wissens zum Seyn, deren Ein

und All das Bewußtseyn bildet. Ihr entspricht so dann der Dualismus von Gott und Welt, womit eben nichts anderes als Gedanken und Materie (Geist und Natur) bezeichnet werden will; sammt den seltsamen Ausdeutungen des Wortes Creation, worunter die Einen die theilweise Emanation und die Wesensmittheilung an schon vorhandene (also nicht erschaffene) Geschöpfe, die Andern aber die Wesenstheilung oder Diremtion des Unendlichen verstehen. Die Partheygänger der sogenannten Wesensmittheilung rücken dann mit der Doctrin heran, welche die Erlösung als die nothwendige Vollendung der unvollkommenen ersten Offenbarung, nämlich der Weltschöpfung betrachtet; und ad vocem der »Menschwerdung« erfolgt der verrätherische Anschluß der Theopantisten, die sich darunter die Menschheitswerdung des Weltprincips, oder das Werden Gottes aus der Menschheit denken, als einen Vorgang, der im menschlichen Subjecte begriffen werde, so daß die Menschwerdung des Logos in jedem Menschen-Exemplare sich zu wiederholen habe, damit die alte Zusicherung in Erfüllung gehe: »Ich (der Geist der Menschheit) habe gesprochen: ihr alle seyd Götter, und

Söhne des Allerhöchsten.« Denn da kein anderer Geist in der Welt denkbar, als der überall die Materie organisirt und belebt; so ist auch nicht abzusehen: wie der göttliche oder heilige Geist ein anderer seyn könne, als eben der Geist des Menschengeschlechtes.

Wenn nun die Theopantisten dennoch, und zwar so geläufig als die Pantheisten, sich dergestalt auszudrücken pflegen, als ob es neben dem göttlichen Geiste noch einen menschlichen Geist gäbe; so kann dahinter kaum etwas anderes gesucht werden, als die Kriegslist: die Brücke der Altgläubigen durch dialectische Kunst in eine Vexirbrücke zu umwandeln. Wer dann auf den rechten Fleck, etwa in der Mitte (auf das nach neuester Gnosis erklärte Mittlerthum Christi) den Fuß setzt; der wird von der Brücke und mitsammt dieser so meisterlich umgedreht: daß er sich plötzlich ganz isolirt und hilflos findet mitten im Ocean des großen Alls, mit der trostlosen Hoffnung, daß er seiner Zeit wieder darin untersinken, verschwimmen und vergehen werde. Denn »die Gattung ist ewig, das Individuum schwindet«, das Daseyn fällt ins Seyn zurück, und das unbestimmte Seyn ist gleich Nichtseyn, oder $a = x$. Hier wird man

an die prachtvolle Brücke erinnert, die vor den Augen des Priors Henricus Teutonicus und seiner Mönche bey Ptolemäis zu einer herrlichen, über dem Meere schwebenden Burg sich hinüberwölbte. Der fromme Deutsche, dessen Zeitalter in der Physik noch sehr zurück war, nahm dieß Phänomen der Luftspiegelung für ein Gaukelwerk des alten Lügenmeisters; die Jetztzeit, nach der Anleitung griechischer Weisheit, hält umgekehrt jedes Werk des Satans und diesen selbst für eine Fata morgana, einen inhaltsleeren Reflex, projicirt von der Vorstellung des Bösen oder der Negation. Wird ja der Glaube an den objectiven Gott als ein Product des nähmlichen subjectiven Processes angesehen! Der Meister Henricus Teutonicus der Neuzeit construirt derley Brücken aus dem schwebenden Syllogismus zwischen dem Allgemeinen und Besondern; und der Nutzen davon ist, daß er sich die unnütze Mühe des Betens erspart. Wenn nähmlich der Gottessohn, d. h. der Mensch, als bewußtes Daseyn über seinem Principe steht, was soll das Gebeth da noch bedeuten, das vermeintlich emporsteigt gleich den Wolken des Weihrauchs nach altbiblischer Vorstellung? Darum ist allerdings jenes Tag-

blatt Wiens als ein scharfsinniges zu loben, welches an dem ersten Theile der Lydia sogleich den Geruch des Weihrauchs heraus spürte, und mit den Pariser Gleichgesinnten ausrief: Cela sent la sacristie! Leider verhält es sich aber oft mit der Andacht wie mit ihrem Symbol, dem Weihrauch. In einem verschollenen Roman von Jules Janin leitet ein wunderlicher Pedant den ganzen Verfall des Katholicismus davon her, daß der beym Gottesdienste verwendete Weihrauch gewöhnlich verfälscht sey, und nichts weniger als Wohlgeruch verbreite. Denn, so sagt er: der Schöpfer kennt die Droguerie sicher so gut, als sämmtliche Materialisten (im krämerischen Sinne); und darum kann es nicht fehlen, daß die factische Lüge seine Ungnade zur Folge hat. Diese Demonstration ist nicht so burlesk, als sie scheint, im Falle es mit der Gesinnung nicht besser steht, die der Weihrauch symbolisch darstellt. Neben der christlichen Frömmigkeit aber handelt es sich auch um die christliche Wissenschaft. Ihre wichtigste Aufgabe ist jetzt diese, die Immanenzlehre zu überwinden, die Transscendenz Gottes als Creators, die Wesensverschiedenheit des creatürlichen Geistes von

der Natur zur Anerkennung zu bringen, die Brücke zwischen Glauben und Wissen auszubauen. Auch die speculative Theologie ist jener Engel der Apocalypse mit dem Buche in der Hand, der mit dem rechten Fuße im Meere der Unendlichkeit, mit dem linken auf der Erde, oder auf dem Boden der creatürlichen Welt steht, und über dessen Haupte der leuchtende Bogen des Friedens sich wölbt.

Sinnstörende Druckfehler.

S. 30 Z. 7 v. unten statt: zusammen, lese: zusammenfassen.
» 32 » 6 v. oben nach: wieder, setze: insofern.
» 46 » 7 » statt: consumere, lese: consummare.
» 47 » 4 » » Naturobjectivität, lese: Natursubjectivität.
» 84 » 5 » » der, lese: die.
» 91 » 7 » nach: sich, setze: nicht.
» 95 » 8 » » und, » in.
» 115 » 8 v. unten statt: vor, lese: von.
» 142 » 9 v. oben » Pfister, lese: Füster.
» 248 » 6 v. unten nach: und, setze: er.
» 268 » 2 v. oben » nichts, streiche: dabei.
» 295 » 2 » » und, » daß.
» » » » » Unterscheidung, streiche: vollzogen werde.
» 399 » 9 » statt: der, lese: den.

Die Idee der Entwicklung, und ihre Bedeutung im gegenwärtigen Zeitalter.

(Ein Bruchstück aus einer Correspondenz.)

Werthester!

Ihr Schreiben, das erste womit Sie mich beehrt, erhielt ich gerade am Vorabende des hohen Pfingstfestes, an welchem der Gläubige sich des Stiftungstages der Weltkirche mit freudigem Danke erinnert. Und diesem Umstande habe ich es vielleicht zu verdanken, wenn Sie mit dieser meiner Antwort zufriedener seyn sollten, als Sie es seyn würden, wenn ich eine andere Seite in Ihrer poetisch-philosophischen Epistel berücksichtiget hätte.

Sie eröffnen diese nämlich mit einer Elegie am Sarkophage des — fast vor einem halben Seculum gestifteten — heiligen Bundes, den Sie ein Nachbild

nennen von dem Urbilde des — durch die christliche Kirche vereinigten und geheiligten — germanischen Völkerkreises im Mittelalter, welcher aber in seiner zweiten Auflage zu flüchtig vorübergegangen sey, um einen bessern Eindruck in den Gemüthern zu hinterlassen, als den eines grellen Widerspruches zwischen jenem Ideale und seiner Copie und der heutigen Ansicht vom Staate, welche an diesem keine wesenhaft göttliche Stiftung, sondern nichts als weltliche Tendenz erblickt. Der Eindruck von dieser Jeremiade war kein günstiger für eine Antwort. Sollte mein Freund, fragte ich mich, nicht wissen: daß W. Menzel sein Buch »Geschichte vom Jahre 1815 bis 1837« mit den Worten eröffnete: »Die großherzige Ansicht der drei Monarchen erlangte nicht den vollen Einfluß auf die gegenseitige Förderung des Gesammtlebens der Völker, die davon erwartet worden war.« Und als Grund hievon gibt er an: »daß der heilige Bund sich begnügte: bloß politisch auf die Völker zu wirken und den Gebrauch ihrer moralischen Kraft verschmähte. So erhielten nämlich die Begriffe der frühern Zeit eine größere Gewalt über das Zeitalter, als die höhere Ansicht, zu der sich die Fürsten in

der Urkunde ihres Bundes bekannt hatten. Daher kam es auch, daß während die politische Aufgabe (der Weltfriede) vollständig gelöst war, die Freude an diesem Erfolge und der Dank für die reine Absicht fehlten. Napoleon dagegen, welcher doch der Selbstsucht die größte Gewährung verschafft, hatte begeisterte Anhänger gewonnen; für die Befreier der Völker aber gab es keine Erkenntlichkeit mehr, ja die gerettete Welt horchte jetzt mit Wohlgefallen auf die Lästerungen, in denen die ohnmächtige Wuth der Unterdrückten sich Luft machte. Und warum? Jener (Napoleon) hatte eine Idee, obschon eine verkehrte, in einer blendenden Form dargestellt, der Bund dagegen ward nur in seiner diplomatischen Thätigkeit anerkannt, in allen andern Beziehungen enthielt er sich sogar jedes Versuches: seine christliche Grundidee geltend zu machen, ja er ließ sogar den Grundsätzen des alten Staatsgeistes (in Bezug auf Handel und Verkehr der Völker) so großen Spielraum, daß sie stark genug blieben: jener Idee entgegenzuwirken.« So der Geschichtsschreiber. Seine Ansicht also gäbe eher Stoff zu einer Satyre auf den heiligen Bund — aber wozu diese in einer Zeit, die nach Ihrer

Zeichnung von der Art ist: daß sie die Fürsten und Väter der Völker vielleicht abermal zu einem heiligen Bunde nöthigt, bei dessen Entwurfe ihnen das Schicksal des erstern nie genug vor die Augen gestellt werden kann.

Auf diesen Gedanken aber brachte mich Ihre Bemerkung über eine Stelle aus Hegels Schriften, die da lautet; »Indem die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken; so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden: Ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen, wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.« Ihr Zusatz aber lautet: »indem in unserer Zeit, die Wissenschaft (in einer gewissen Richtung) und der gemeine Menschenverstand abermal sich in die Hände arbeiten um den Untergang des Christenthums zu bewirken; so scheint sich das merkwürdige — in der Weltgeschichte einzig dastehende — Phänomen einzuführen: Ein Volk ohne Religion d. h. einen wohlgebildeten menschlichen Leib ohne göttliche Seele zu sehen.« — Dieses Phänomen hat nun auch das Thema bestimmt,

worüber Sie mich zu einer gegenseitigen Besprechung in Briefen, ja selbst zu Veröffentlichung derselben auffordern, in der Meinung: daß das bekannte: audiatur et altera pars nicht außer Cours gesetzt werden dürfe bei einem Thema, das von den verschiedensten Seiten her beleuchtet werden müsse; wenn der Kern desselben gerettet werden solle. Dieses Thema ist nun die Idee der Entwicklung und deren Bedeutung für die Gegenwart.

Sie als evangelischer Christ haben zwar jenes Thema vom Standpunkte des Protestantismus zu erörtern gesucht; aber doch so, daß von der Lösung desselben der Katholicismus nicht ausgeschlossen erscheint; Sie möchten daher eben von mir wissen: Was ich von der Aufstellung jenes Problems in und für unsere Zeit halte; um mich, im Falle eines günstigen Urtheils von meiner Seite, einzuladen, an der theoretischen Lösung desselben Theil zu nehmen.

Und was könnte mich abhalten, auf Ihren Antrag einzugehen? Etwa der Umstand: daß Ihr erstes Schreiben an mich einige Vorwürfe von Seite der Katholiken gegen die Reformation zur Sprache bringt? Gewiß nicht,

so lange Sie selber zu bekennen nicht anstehen: Jene Urtheile seyen nichts weniger als vom Zaune gebrochen. Sie führen z. B. aus der Schrift des Engländers Henry Newmann: »Entwicklung der christlichen Lehre« die Stelle an, die der evangelischen Kirche die einheitliche Geschichte abspricht, und diese — als Integrität der Entwicklung — nur der katholischen Kirche zuspricht. Sie berühren ferner das Wort eines Jos. v. Görres aus der Schrift: »Europa und die Revolution«, welches die Reformation als den zweiten Sündenfall, oder als den zweiten Brudermord in Folge des ersten Sündenfalls bezeichnet. Auch den gangbaren Vorwurf verschweigen Sie nicht: der die Reformation zur Mutter der Revolution stempelt.

Sie haben diesen letzten zwar nicht auf die herkömmliche Weise abgefertigt, nach welcher die Revolution als Strafe der Sünde gegen den heiligen Geist, in der Unterdrückung der Reformation auf französischem Boden, gedeutet wird; aber warum haben Sie ein anderes Wort aus den Schriften desselben Görres nicht angeführt, nach welchem die katholische Kirche ohne Reformation sich in ein Bonzenthum ausgewach-

sen haben würde? Wer einst dieses Geständniß machen konnte, oder wer es noch macht — ohne es nachzubethen; der muß auch mit Ihnen eingestehen: »daß die Entgeistigung, ja Entgöttlichung des ganzen politischen und socialen Lebensgebietes ihren letzten Grund darin hat: weil die Kirche das geschichtliche Gesammtbewußtseyn verloren habe, welches allein und überall ein einheitliches Ganze hervorzutreiben vermag.« Sie fragen nun: »Wo soll das religiöse Ferment für das politische Leben hergenommen werden; wenn nicht aus dem Gebiete der Kirche, der allein die Mission geworden: die Masse der Menschheit zu durchsäuern mit den Ideen, die im Christenthume liegen.«

Hier aber ist es, wie Sie berichten, so weit gekommen: »daß in den Gemüthern der Mehrzahl die Lebensader, welche unsere Gegenwart mit der Vergangenheit verbinden sollte, so abgerissen ist: daß keine Gesammtthat mehr von unserer evangelischen Gemeinschaft ausgehen kann; und daß die — für die Berechtigung des religiösen Elementes im Staate abgelegten — Zeugnisse, als Ueberreste einer irrthümlichen Vergangenheit, schlecht-

weg ausgestrichen werden.« Sie läugnen auch nicht: »daß diesem brutalen Verfahren eine Weltanschauung zu Grunde liege, die den Protestantismus als heidnisch und nur den Katholicismus noch als christlich gelten lasse, und daß dieser Kampf zweyer Weltbetrachtungen erfahrungsmäßig nicht bloß das ganze Gebieth der Wissenschaft erschüttert; sondern auch innerhalb des Protestantismus sich bereits zu einer Höhe gesteigert habe, die den alten Gegensatz vom Protestantismus und Katholicismus — unter dem Namen Heidenthum und Christenthum — abermal wie vor drei Jahrhunderten in den Vordergrund des religiösen Ringens in der Gegenwart stelle, und deßhalb den Rücktritt Vieler zur alten Kirche herbeiführe.«

Dieß Ihr Geständniß über Zustände auf protestantischem Boden ist aber um so weniger von der Art: mir Bedenklichkeiten in der Annahme Ihres Antrages zu verursachen, als ich weit davon entfernt bin: nach der Zahl von Uebertritten den innern Gesundheitszustand der Kirchen zu beurtheilen. — Nach jener Zuständlichkeit nun bestimmen Sie weiter die Richtungen für die Thätigkeit der heutigen protestantischen

Theologie. Diese soll genüber der modernen Philosophie zuerst darthun: »daß die Idee der Entwicklung (der Begriff der Geschichte) von einem pantheistischen Systeme nicht construirt werden könne, wohl aber vom christlichen Monotheismus.«

Dem Katholicismus aber genüber habe sie nachzuweisen: »daß auch das Prinzip des Protestantismus den Begriff der Geschichte nicht bloß besitze, sondern sogar fordere.« In letzterer Beziehung habe die Theologie es mit den Gegensätzen beyder Kirchen zu thun; nicht zwar, wie Sie bemerken, nach einzelnen Dogmen, sondern nach Totalanschaunngen, die dem ganzen Baue Beyder zu Grunde liegen.

Auch in dieser Planzeichnung finde ich nichts Abstossendes für mich. Wie Viele vor Ihnen haben — im Gegensatze zu Ihnen — der evangelischen Kirche ihre Rettung vor ihren zwey Feinden (dem Philosophismus und Katholicismus) ausschließlich in der Union angewiesen! Ist nun, wie Sie bekennen, die Beilegung eines Kampfes zwischen christlicher und antichristlicher Weltbetrachtung das Riesenproblem, welches unserer Zeit von der Weltgeschichte aufgetragen

ist; so kann ich es nur loben, wenn Sie den Katholiken von jenem Auftrage nicht ausgeschlossen wissen wollen. Was aber das zweite Problem betrifft, so wird es mich freuen, wenn ich Sie an den Gedanken festhaltend finde: daß wir Beyde von einander lernen können, wo es sich darum handelt zu erfahren: was zur Grundansicht einer Kirche gehört.

Kurz: Sie haben mir die offene Hand gereicht, und ich schlage ein mit meiner Rechten, und der Handel ist abgeschlossen — mit Ausschluß einstweilen der Veröffentlichung unsers Briefwechsels — aus folgenden Gründen.

Es wird Ihnen nicht unbekannt seyn: daß die epistolae obscurorum virorum aus dem 16. Jahrhunderte ihre Nachahmung in unsern Tagen erlebt; aber auch ihr Seitenstück unter dem Titel: epistolae virorum dexterorum, welche Männer der Rechten in der Paulskirche zu Frankfurt als die eigentlichen Dunkelmänner erscheinen, so daß die Männer der Linken verglichen mit diesen, als Erzengel des Lichtes auftreten. Meinen Sie, daß es uns beyden besser ergehen werde in einer Zeit, in welcher eine Partei die Bedeutung

des Zeitalters darin gefunden hat: »daß unter der Herrschaft der Philosophie die Religion der Kirche in die Kunst, und das Recht im Staate in die Liebe übergehe und die Bürgschaft für diese Metamorphose in dem neuesten Umschwunge der Philosophie findet?«

Doch hierüber ein andermal mehr. Jetzt aber mache ich Ihnen diese Mittheilungen nicht in der Absicht, um etwa Ihrem Unternehmen mit Bedenklichkeiten in den Weg zu treten; wohl aber, um Ihren Entschluß zu vermögen nach der Waffenrüstung zu greifen, wie solche der Weltapostel angibt; und dahin gehört vor allem das Schwert des Wortes, das vordringt bis zur Trennung des Geistes und der Seele.

Ihr

bereitwilligster

Werthester!

Sie werden mir wohl verzeihen, wenn meine Antwort auf Ihr zweites Schreiben Ihnen in gedrängter Kürze die Gedankenreihe desselben vorträgt, die vor allem von mir verstanden seyn muß, wenn Sie mit einer Würdigung derselben von meiner Seite zufrieden seyn sollen.

Sie geben der protestantischen Theologie für die Lösung ihrer ersten Aufgabe die Weisung: Ihren Ausgangspunct in der objectiven Geschichte der bisherigen Philosophie zu nehmen um zunächst die Frage beantworten zu können: Was ist im Hegelthume der Keim, aus dem sich die ganze ungöttliche Richtung der modernen Philosophie entwickelt hat, insofern diese die Geschichte der Welt und der Menschheit, als eine göttliche ohne Gott, zu begreifen vorgibt? Sie finden nun jenen Keim in dem Verhältnisse der Religion zur Philosophie, wie dieses Hegel in der Aufstellung

der *Momente* in der Entwicklung des absoluten Geistes bestimmte. Diese sind, wie bekannt, die *Kunst*, die *Religion*, die *Wissenschaft*, und zwar diese letztere als die *sich wissende* Wahrheit, im Gegensatze zur Religion, als der für alle Menschen *gegebenen* Wahrheit.

An dieser Bestimmung tadeln Sie: daß die *Selbstständigkeit* der Religion nicht gewahrt sey, indem die Geschichte derselben *nur* zur Geschichte des denkenden Geistes im Menschen gehöre, folglich auch nur ein Moment in der Geschichte der Philosophie sey. Welcher Theologe aber, meinen Sie, wird sich wohl sein Gefühl oder seinen Glauben (oder wie man sonst sein Gottesbewußtseyn nennen will) zu einem formlosen Materiale herabsetzen lassen, das erst im logischen Begriffe seine adäquate Gestalt gewinnt.

Auf die Frage nun: Worin liegt der Grund zu dieser Verhältnißbestimmung? haben Sie die Antwort: »In der Art und Weise, wie Hegel die absolute Idee (die Gottesidee) auffaßte. Diese gilt ihm nur als das Ansich, welches erst in der Logik zum *Fürsichseyn* gelangt. Jenes Ding an sich ist also noch kein reiner

Geist (noch kein wirkliches Denken), da dieses Denken erst im Menschen sich einstellt, in dessen Sichwissen Gott sein Selbstbewußtseyn und seine Persönlichkeit erreicht, welche Er also vor der Weltwerdung noch nicht gehabt haben kann.«

Der Einwendung: daß die Ansichten der Schule über die vorweltliche Persönlichkeit getheilt sind, begegnen Sie mit einer Behauptung von Seite eines Strauß aus der Zeit, wo er für den Satz der rechten Seite: »Substanz ist als Subject zu denken,« einstand; und doch dabei gestand: »daß die Persönlichkeit Gottes nicht als Einzelperson neben anderen, wohl aber als Allpersönlichkeit, und das Weltsetzen Gottes als Prozeß zur Vollendung Seiner selbst aufzufassen sey.« — Sie meinen also, daß der Sinn des Satzes: Substanz ist Subject, nur der seyn könne: daß das Subject nur die Möglichkeit sey für alle wirklichen Subjecte in der bereits gesetzten Welt.

Es gibt aber noch eine andere Aussage, in welcher Hegel Gott vor der Weltsetzung mit den Categorien sein Spiel treiben läßt. Und wenn Gott auch mit jenen als Gedankenmächten erst in der Welt Ernst

macht, insofern die Welt ihre Verwirklichung ist; so besitzt doch Gott jene Urgedanken als Product und Object seiner vorweltlichen Thätigkeit, folglich auch Sich selber als Subject, wenn dieses auch keine andere Wirklichkeit für sich ansprechen kann, als die den Categorien als innern Objecten zukommt.

Was (nach meiner Meinung) an dieser Ansicht (von der Substanz als Subject) gerügt zu werden verdiente, wäre bloß die doppelte Verwirklichung des Absoluten, wovon die erste als formelle vor den Weltanfang, die zweite als eigentlich reale oder materielle, in die Welt selber hineinfällt, und als Vollendung der früheren und unvollkommenen anzusehen ist.

So viel im Vorbeygehen, denn wichtiger ist was Sie nun über die Stellung aussagen, welche der christliche Theismus zu dieser Auffassung Gottes einnimmt. — Jener findet darin: daß Gott des Menschen bedürfe, um Geist zu werden, die Ewigkeit des selbstbewußten persönlichen Gottes, d. h. seine wahrhafte Unendlichkeit schlechtweg geläugnet, und dafür einer Unendlichkeit, die Hegel selber die schlechte ge-

nannt habe *), das Wort geredet, denn »die Gottesidee als eine sich immer in einem Andern realisirende, sey keine ewige und werde auch nie eine ewige.«

Sie machen an dieser Stelle zuerst (wie später an vielen andern) auf diese Vermischung heterogener Elemente (Amphibolie der wahrhaften und schlechten Unendlichkeit) aufmerksam mit dem Zusatze: daß jener Vermengung auch nicht durch den spinozistischen Rath: »Etwas sub specie aeternitatis zu betrachten« vorgebeugt werde. Denn wird auch die Weltentwicklung sub specie aeternitatis betrachtet (d. h. nach Spinoza ohne Zufälligkeits- oder Zeitverhältniß, nach Hegel — in Gott); so schaut doch das Absolute wirklich im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden Geister — ewig nur Sich selber an, und der absolute Geist ist dann wie das Resultat, so auch wieder das Erste und allein Wahre. Hiemit soll auch eine zweifache Möglichkeit gegeben seyn: Entweder ist das Selbstbe-

*) Unter dem Bilde der geraden Linie faßte er die schlechte, unter dem Bilde der in sich zurückkehrenden Linie, die wahre Unendlichkeit auf.

wußtseyn Gottes ewig in sich vollendet, d. h. Gott ewig als Person zu denken, oder dasselbe ist als durch den unendlichen Geist und seine Momente vermittelt vorzustellen.

Im ersten Falle könne ohne weiters zum christlichen Gottesbegriffe fortgeschritten werden, im zweiten Falle aber müsse jeder Fortschritt des göttlichen Selbstbewußtseyns und hiemit die Existenz des göttlichen Geistes selbst geläugnet werden; da (nach Hegel) Gott die Bewegung in Sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott ist.

Sie glauben also (wenn ich diese Stelle richtig verstanden habe): daß die Bewegung des Absoluten durch die Geister hindurch, keine Bewegung desselben in Sich sey; eben weil jene Geister endliche, Gott aber der Unendliche in Sich ist, oder weil jene Geister ein Anderes außer Gott sind. Sie sind aber doch so gewiß kein Anderes neben Ihm, als sie nur das Andere (der Unterschied) an ihm sind. Auch sind sie in ihrer Totalität so gewiß das Unendliche, als der in ihnen sich anschauende Gott, der Unendliche ist. Dazu kömmt noch: daß ihnen, selbst in ihrer Einzelheit aufgefaßt, doch

dieselbe Wesenheit wie Gott selber zuerkannt werden muß, da außer der Einen Substanz, die der Monismus festhält, keine andere neben ihr denkbar ist.

Nach meiner Ansicht liegt das Hauptgebrechen nicht darin: daß die schlechte Unendlichkeit, die wahrhafte nie zu ihrem Rechte kommen lasse; sondern darin: daß eine schlechte an die Stelle der schlichten Unendlichkeit gesetzt worden, und zwar dadurch: daß die Geschichte des Naturlebens zur Naturgeschichte des absoluten Princips erhoben, d. h. das Naturleben als solches verabsolutirt worden ist.

Bewiesen aber kann diese Behauptung erst dort werden, wo es sich um die Beantwortung der Frage handelt: Auf welchem Wege die Identitätslehre zum Gottesgedanken gelangt ist?

Zur Läugnung aber des fortschreitenden göttlichen Selbstbewußtseyns, ja der Existenz des göttlichen Geistes selber außer den endlichen Geistern, haben sich (meinen Sie) erst die Nachfolger eines Strauß herbeigelassen, und Sie finden darin nur eine Consequenz aus der schlechten Unendlichkeit, die Strauß für die wahrhafte im Hegel'schen System gehalten habe.

Auch ich kann nichts als Consequenz in der Immanenzlehre Feuerbachs finden, aber auch nur in der Voraussetzung: daß im Hegel'schen Monismus keine andere als eine schlechte Unendlichkeit in verabsolutirter Form zu Hause ist.

Läßt sich nun darthun: daß die Geschichte des Naturlebens sich unter dem Symbole der geraden Linie, (als dem der schlechten Unendlichkeit nach Hegel) auffassen läßt; so kann auch von keinem Zurückgehen desselben in seinen Anfang oder ins Princip (das sich in jener Linie zur Selbstoffenbarung gebracht hat), die Rede seyn. Auch davon kann keine Rede seyn: daß das Naturprincip sich aus den zwey Gegensätzen, in denen die Eine Linie sich gegenübersteht, nähmlich des sinnbegabten (subjectiven) und sinnfälligen (objectiven) Daseyns (oder auch nur aus den subjectiveh Individuen) sich zurücknehmen könne; so lang nähmlich die Region der Subjectivität rein nur auf die Region der Objectivität angewiesen bleibt, um sich als solche zu verwirklichen; und umgekehrt, die Welt der Objecte, nur durch die Verinnerung derselben (durch Sinnesthätigkeiten der psychischen Individuen) zur Welt der

Veräußerung wird. Kurz: Kömmt das Naturprincip auf dem Wege der Veräußerung auch zur Selbstverinnerung (in der Verinnerung des Veräußerten); so kann auch die absolute Behandlung dieses großen Vorganges nicht weiter führen, als zu einer bloßen Immanenz des verabsolutirten Naturprincips in beyden Sphären des natürlichen Alls.

Feuerbach kann also gar nicht an Strauß im Ernste die Frage stellen, die Sie ihm in den Mund legen: Was denn seine Substanz als Subject oder Allpersönlichkeit sey? d. h. jenes Ansich, das immer aus sich heraus und in sich zurückgeht, um so zum Fürsichseyn (zur Subjectivität) zu gelangen — oder was jene Bewegung eines Allgemeinen sey, das erst im Subjecte zur Wirklichkeit gelangt? — Jenes Subject ist ihm von vorn herein als ein Ueberweltliches, Transscendentes, nur eine Illusion des religiösen Bewußtseyns, eine Selbsttäuschung des menschlichen Geistes; insofern er sich selbst gegenständlich wird, und diese Gegenständlichkeit aus sich heraussetzt und als ein äußerlich Existirendes behandelt.

Aber eine andere Frage kann Feuerbach an alle

stellen, welche ihm seine reine Immanenzlehre zur bloßen Excentrität herabsetzen: Ob sich das Absolute (im hegel'schen Monismus) als Freyheit ansich, nicht auch zum Ansich der nothwendigen Natur herabgesetzt habe, um durch Ueberwindung dieser Nothwendigkeit, seine potentielle Freyheit in die actuelle umzusetzen und so zu verwirklichen?

Wird diese Frage bejaht, so ist das Ansich der Natur als Freiheit an sich, auch der Geist an sich, und es läßt sich um so weniger der Gedanke festhalten: daß es außer dem Geiste innerhalb der Natur, noch einen Geist an sich gebe, wenn dabei (nach Hegel) vorausgesetzt wird: daß diese Natur das Product eines sogenannten Umschlagens des absoluten Principes in sein gerades Gegentheil sey. Dieses Gegentheil (als Materialität) hat zu seinem Ansich eben das Absolute als Freiheit an sich oder als Geist an sich, welches erst im Menschen zur Freiheit zum Geiste für sich vollendet wird.

Und wenn im Menschen der Geist sich sowohl als das Höchste und Letzte, wie als das Tiefste und Erste (dort der Idee nach, hier dem Principe nach) weiß;

so ist wahrlich kein Gedanke überflüssiger, als der von einem über den Gegensatz von Geist und Natur (Subject und Object) hinausgreifenden Allgemeinen — d. h. von einem transscendenten Principe. Der Geist im Menschen weis Sich als die höchste Bestimmtheit bloß unter Voraussetzung der tiefsten Unbestimmtheit. Er weis sich als Blüthe und Wurzel aus einem Saamenkorne, das als Einheit untergegangen, wie Es einging in sein grades Gegentheil und in die inseparable Einheit mit diesem. Es gehört sogar unter die gesteigerte Consequenz der Immanenzlehre, wenn sie sich jenes Umschlagen als vorweltliche Thätigkeit des absoluten Princips vom Halse schafft, und das Saamenkorn des Weltalls schlechtweg dualistisch als Convolut von Geist und Materie hinstellt. Doch genug hievon.

Ihre gute Meinung vom hegel'schen Systeme: daß in ihm in der That das wahrhaft Unendliche seinen Platz gefunden, (wenn Es ihn auch nicht immer zu behaupten versteht,) und sodann Ihre Ansicht von jener Unendlichkeit: daß sie als Bewegung in sich, dergestalt Anfang, Mittel und Ende sey, daß von einem Anfange und Ende gar nicht gesprochen werden könne;

führt Sie nun nothwendig in die Untersuchung: welchen Sinn Hegel mit dem Worte Entwicklung verbunden habe, ob nähmlich einen solchen, der in der Entwicklung — Anfang und Ende zulasse oder den entgegengesetzten, als Negation dieser Momente?

Sie haben die Antwort in seiner Philosophie der Geschichte gesucht und wirklich gefunden, wenn Sie sagen: Seine Weltgeschichte zeige: Wie der Geist allmählig zum Wissen und zum Wollen der Wahrheit komme. Daß diese die Freyheit selber sey, die die Nothwendigkeit in sich schließt: Sich zum Bewußtseyn und damit zur Wirklichkeit zu bringen — daß also die Freyheit der Zweck der Weltgeschichte und der einzige Zweck des Geistes sey — und daß diese Geschichte mit diesem Zwecke, nur an sich, d. h. als Natur beginne.

Sie richten sodann Ihre Aufmerksamkeit vorzüglich auf den Vorwurf, den man der hegel'schen Geschichtsconstruction gemacht: Sie vernichte die einzelnen Persönlichkeiten; und legen den Sinn desselben dahin aus: Daß die einzelne Person Hegeln nichts weiter sein könne, als der Träger der Entwicklung des göttlichen Selbstbe-

wußtseyns. Ist nun irgend ein neues Moment dieser Entwicklung in irgend einem Einzelnen herausgesetzt (d. h. ist der Zweck erreicht), so fallen »die leeren Hülsen des Kerns« ab. Aus diesen Worten Hegels schließen Sie mit Recht: »daß der Einzelne seinen Zweck immer nur außer sich, in der Entwicklung des Allgemeinen habe, niemals aber in Sich selbst.« Der Einzelne als solcher hat also weder einen Schwerpunct seines Daseyns darin: daß Er um Seiner selbst willen existire, noch irgend eine Selbstbewegung in der Freyheit seines Willens (höchst selten das nachfolgende Bewußtseyn irgend eines Lebenszweckes für das Universum) und so sinkt Er von der Höhe eines Geistwesens (auf welcher ihn das Christenthum denkt) zu der niedrigen Stufe eines nur physisch Existirenden im Gebiethe der blindwirkenden Natur herab, d. h. er verliert seine Persönlichkeit an das Allgemeine. Zugleich erfahre ich: daß der Sinn, den Hegel mit dem Worte: »Entwicklung des Alls« verbindet, Ihnen nicht zusage.

Das Ansich des Geistes setzt Hegel handgreiflich als den Anfang der Geschichte, in der Jenes sich entfaltet, und kann demnach auch von einem zeitlichen

Resultate, d. h. von einem Fürsichseyn reden, in welches das Ansich übergeht.

Und hiemit wäre ich bei dem Kerngedanken Ihres zweiten Schreibens angelangt, der da unterscheidet zwischen einer rein logischen und bloß teleologischen Entwicklung, und wovon Sie jene allein eine wahrhaft unendliche, diese aber eine bloß schlecht unendliche deßhalb nennen, weil die rein logische sich dadurch characterisirt: daß der Anfang und das Resultat in einander fallen, wodurch eben diese Entwicklung eine ewige ist. Eine zeiträumliche Entwicklung dagegen heißen Sie die teleologische, weil Anfang und Ende hier auseinanderfallen, weßhalb das Ende auch nicht den Rahmen des Resultats erhält, da Sie zwischen dem Begriffe vom Ende und dem vom Resultate einen unendlichen Unterschied behaupten.

Sie legen nun der hegel'schen Entwicklung zur Last: daß sie als eine logische (der Anlage nach) in die teleogische (während der Ausführung) ausgeartet sey, nach den Worten Hegels zu schließen: «der Geist ist wesentlich Resultat seiner Thätigkeit. Wir können Ihn mit dem Saamenkorne vergleichen, da mit diesem die Pflanze

anfängt; aber Es ist auch Resultat des ganzen Lebens desselben. Die Ohnmacht des Lebens aber zeigt sich darin: daß was Anfang und Resultat ist, auseinanderfallen.«

Hegels teleologische Entwicklung also hält nicht die Absolutheit oder Ewigkeit des göttlichen Selbstbewußtseyns, als Resultat der rein logischen Entwicklung fest — denn wie die Weltgeschichte die Auseinanderlegung des Geistes in der Zeit; so ist die Auseinanderlegung im Raume der Geist als Natur. Zeit und Raum aber sind Negationen der Ewigkeit, der Absolutheit. Die Weltgeschichte aber wollen Sie nur als das Organ zur Selbstdarstellung Gottes angesehen wissen, wie Sie im Vorbeygehen bemerken.

Ich habe nun zwar nichts gegen den Unterschied beider Begriffe einzuwenden, da ich das Resultat eines Processes die Vollendung des Lebensprincipes nennen möchte, die nicht nothwendig mit der Vernichtung des Lebensprocesses, d. h. mit dem Ende oder Stillstande, nach dem Ablaufe desselben, zusammenfällt; desto mehr aber gegen den unendlichen Unterschied Beyder, wie Sie denselben zu nennen belieben.

Worin besteht aber hier die Unendlichkeit?

Ihre Antwort ist: »Anfang und Resultat fallen in einander, sind unvergleichbare (disparate) Begriffe. Anfang und Ende dagegen fallen auseinander, sind vergleichbare (correlate — correspondirende) Begriffe.«

Allein — wenn das Resultat zu seiner Voraussetzung den Anfang hat; so hat auch der Anfang zu seinem Nachsatze das Resultat, und beyde fallen ebenfalls auseinander, insofern beyde mit einander nicht verwechselt werden dürfen. Oder — worin liegt der Grund: daß nur Anfang und Ende, nicht aber Anfang und Resultat auseinander fallen? Darin etwa, weil jene der Zeiträumlichkeit, diese dagegen der Ewigkeit anheimfallen? Und doch ist das Resultat nicht vom Anfange zu trennen.

Und wenn dies sich so verhält, warum sollte der Anfang nicht an der Qualität des Prädicates (Ewigkeit) oder dieses nicht an der des Anfanges (Zeiträumlichkeit) participiren?

Die Zeiträumlichkeit wäre demnach so wenig von der Ewigkeit schlechtweg auszuschließen, als die Ewig-

keit von der Zeiträumlichkeit, d. h. Ewigkeit wäre nicht identisch mit der Negation aller Zeiträumlichkeit.

Die Ewigkeit wäre demnach die Zeiträumlichkeit in der Entwicklung eines absoluten Lebensprincipes, die Lebensentfaltung aber eines creatürlichen Princips wäre die Zeiträumlichkeit, und der Unterschied zwischen beyden Entwicklungsweisen wäre nur insofern ein unendlicher (wesentlicher) weil die Realprincipe wesentlich von einander verschieden sind; und zwar deßhalb, weil das absolute Princip auf Sich allein für seine Entfaltung angewiesen ist, und der Anfang in dieser mit dem Principe selber zusammenfallend gedacht wreden muß, weil sich kein Intervallum denken läßt zwischen der Unbestimmtheit des Princips und der Bestimmtheit mittelst Aufhebung jener durch die Selbstbestimmung, d. h. weil sich kein Motiv denken läßt, vermög welchem das Princip in seiner Unbestimmtheit eine Zeit lang verharren sollte, um sie erst späterhin zu negiren.

Die Selbstbestimmtheit fällt also hier mit der Unbestimmtheit immerdar zusammen, da der Träger beyder Zustände das Selbstbestimmende Princip ist, ohne daß der eine Zustand die Voraussetzung für den zweiten

zu seyn aufhörte, wenn auch diese Voraussetzung als eine immerdar aufgehobene und insofern leere, aber doch als keine nichtige zu denken ist; denn wäre sie eine nichtige, so müßte auch der Zustand der Bestimmtheit durch Selbstbestimmung eine nichtige und unwahre seyn, und jener Zustand müßte dafür als ein schlechthin gegebener für das absolute Princip, und deßhalb als ein von Ihm vorgefundener und unbegreiflicher zugleich gedacht werden. Die Gottheit würde sich zwar als Einheit dreyer coexistenter Principe zusammenfassen, ohne jene Einheit als organische zu begreifen, da diese eben das Dependenzverhältniß voraussetzt, in diesem aber die Momente nur als Acte der Selbstbestimmung des ersten Princips enthalten seyn können. Wenn aber der menschliche Geist jene bloß formale Einheit doch als eine organische durch Emanation des ersten Princips begriffen hätte; so wäre dieses Verständniß sein Grundirrthum.

Ich habe schon oben den Unterschied zwischen Ende und Resultat als einen zwischen Vernichtung und Vollendung eines Processes angegeben, und die Rechtferti-

gung dieser Bestimmung führt mich nun auf die Beispiele durch die Sie den unendlichen Unterschied erläutern.

Sie wollen den Endzweck einer Pflanze nicht so aufgefaßt wissen: daß sie Blüthen und Früchte trage um abzusterben. Sie wollen vielmehr den ganzen Zeitraum von den ersten Keimen des Saamenkorns bis zum Absterben der Pflanze in Eine Einheit zusammenfassen, und diese als den Endzweck derselben anschauen.

Dieser aber gilt Ihnen unstreitig als das Resultat, weil Sie das Ende vom Endzwecke unterscheiden. Und doch wollen Sie anderseits in diesem Beyspiele vom Resultate das Ende nicht ausschließen, weil Sie dieses eben nicht minder wie die frühern Momente (des Keimens und Blühens) unter eine Einheit zusammen und als Endzweck (Resultat) bezeichnen.

In dem zweiten Beyspiele aber, das aus der Menschenwelt genommen, fragen Sie: Ob man wohl sagen könne: daß das Kind erst im letzten Augenblicke seines Daseyns, das Fürsich sey, was Es im ersten Augenblicke seines Daseyns Ansich gewesen?

Sie verneinen dies, und sagen dafür: »Der Mensch

sey Kind um Kind, sey Mann um Mann und sey Greis um Greis zu seyn; nicht aber Alles dieses, um zum Grabe und hiemit zum Resultate seines Lebens zu gelangen. Der Schluß in diesem Beyspiele ist offenbar ein anderer als der im frühern Beyspiele. Denn dort wird nicht, wie hier, der ganze Zeitraum von der Wiege bis zum Sarge in eine Einheit zusammengefaßt, wo dann auch das Grab zur Ehre eines Resultates und Endzwecks neben dem früheren Zwecke gekommen wäre.

Der Mensch ist nach Ihrer Ansicht auf jeder Stufe seines animalischen Daseyns sich selber Zweck oder Resultat. Wohl, allein dieser Selbstzweck ist der Mensch keineswegs als bloßes Naturindividuum, sondern als Geistwesen. Der Geist als selbstbewußter kann und soll auf jeder Stufe seines natürlichen Daseyns den Zweck seines geistigen Daseyns erreichen, und ist gar nicht auf das Resultat des natürlichen angewiesen, welches bei der Pflanze, wie beym Thiere in der Selbsterhaltung des Individuums und der Gattung besteht. Diesen letztern Zweck (Resultat) erreicht die Pflanze in der Frucht, dem Behälter des Saamenkornes, mit dessen Zeitigung die Pflanze in ihren Anfang zurückkehrt, ohne hiemit schon immer

das Ende erreicht zu haben, das mit ihrer Fäulniß sich einstellt.

Anfang und Resultat fallen also insofern zusammen im Leben der Pflanze, als in beyden das Saamenkorn die Hauptsache ist. Beyde fallen aber auch wieder auseinander, als das erstere und letztere Saamenkorn zwey Individuen (nicht aber Eines und dasselbe) sind.

Ich stünde nun bey dem bekannten Vorwurfe, den Sie der hegel'schen Entwicklung als einer teleologischen deßhalb machen, weil diese die Absolutheit (Ewigkeit) des göttlichen Selbstbewußtseyns nicht festhalte, indem Jene sich sowohl in Raum- wie in Zeitverhältnisse einläßt, die aber nur Negation der Ewigkeit sind. Sie weisen diesen Mangel in jener Entwicklung sogar in den zwey (allein möglichen) Fällen nach: daß nähmlich entweder das Werden der absoluten Idee nie zum Seyn gelange, oder daß das Werden doch in das Seyn übergehe. Für jenen Fall behaupten Sie: daß sich die Entwicklung Gottes als ein progressus in infinitum ergebe, welcher das absolute Selbstbewußtseyn nicht zu Stande kommen lasse. Für den andern Fall aber behaupten Sie: daß mit der Vollendung des göttlichen Selbstbe-

wußtseyns zugleich die Vernichtung desselben eintrete; da nach Hegel die Gottesidee nur bestehen könne bey der Unangemessenheit zwischen Ihr und ihrer Wirklichkeit. — Sie können aber im ersten Falle unter dem Uebergange des Werdens in das Seyn, doch nur den Uebergang des Seyns in das vollendete Daseyn (als Sich wissen) verstehen, da Hegel selber das Werden, nicht ohne Voraussetzung des Seyns aufstellt, wenn Er auch dieses zugleich mit dem Momente des Nichts (Nichtseyns) behaftet erfaßt, und in diesem Widerspruche zugleich den Trieb zur Aufhebung desselben, als Selbstbestimmung des Absoluten erblickt. In diesem Verfahren liegt allerdings ein großer Mißgriff; so lang zwischen dem absoluten Werden (ohne vorausgesetzten Seyn, als Gegebenen schlechtweg) und zwischen dem Werden des Absoluten (als unbestimmten Seyn) wohl zu unterscheiden ist. Denn jenes erste Werden ist ohne weiters ein progressus in infinitum, wenn das zwar vorausgesetzte Seyn zugleich als nichtiges behandelt wird. Dieses andere Werden aber ist eine Selbstbestimmung des absoluten Seyns, wodurch Es seine Unbestimmtheit in bestimmten Momenten zwar aufhebt —

diese Selbstbestimmtheit aber zum Abschlusse bringt ohne sich in einen progressus in infinitum einzulassen. — Dem absoluten Seyn in seiner Identität mit absoluten Werden kann allerdings keine Wirklichkeit (als ein gewordenes) entsprechen, selbst in dem Falle: daß dieses unter dem Symbole des Kreises (und nicht der geraden Linie) aufgefaßt werden müßte; denn auch die Spiral-Linie geht wie in den Anfang zurück, so auch über diesen hinaus um eine erweiterte Kreislinie zu beschreiben. — Die Unangemessenheit also zwischen der absoluten Idee und ihrer Verwirklichung stützt sich bey Hegel unstreitig auf die Identität des absoluten Seyns als des Nichts mit dem absoluten Werden, das zu seinem Inhalte — Seyn und Nichtseyn — den Widerspruch und den Trieb zur Negation desselben hat. Dieser aber kann seinem Begriffe nach, nie mit sich fertig werden, es wird sich zwischen ihm und seiner Darstellung immer ein unvertilgbarer Rest einstellen. Dieser ursprünglich verfehlten Bestimmung: dem absoluten Seyn aus der Noth zu helfen, ist aber selbst die rein logische Entwicklung (im Unterschiede von der teleologischen) als Bewegung des absoluten Seyns in sich, nicht gewachsen, wenn diese

allein als hinreichend zur Bezeichnung des lebendigen Gottes aufgestellt wird.

Auch diese wird das Telos (das Resultat) nicht umgehen können, und folglich auch nicht die Frage: Worin kann das Resultat von der Aufhebung der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung des absoluten Seyns bestehen? Ich würde aber Ihrer Darstellung gewiß vorgreifen, wenn ich mich hier schon in eine Beantwortung einlassen wollte. Dazu kömmt noch: daß diese nicht in Kürze abgethan werden kann, denn die Beantwortung jener Frage hängt innigst zusammen mit der Entstehung des Gottesgedankens im selbstbewußten Geiste. Wie nähmlich aus dem Gedanken des Geistes von Sich als Seyenden, der Gedanken vom absolnten Seyn dialectisch resultirt; so treibt auch dieser Gedanke den Geist weiter: das Daseyn des Absoluten als Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit zu entwickeln, theils nach der Weisung, wie in Ihm selber die ursprüngliche Unbestimmtheit aufgehoben worden, und theils nach dem Einflusse, den der Gedanke vom absoluten Seyn auf eine Umgestaltung jener Weisung nehmen muß. Ich kann daher einstweilen nur

Gesagtes repetiren: daß nähmlich im Hegel'schen Systeme keine Amphibolie heterogener Elemente liege, und nun Ihre Gedankenreihe weiter verfolgen.

Sie haben nähmlich bisher die Entwicklung der absoluten Idee, von ihrer mehr objectiven, allgemeinen oder weltgeschichtlichen Seite (wie Sie sich ausdrücken) behandelt, und gehen nun auf die mehr subjective Seite im menschlichen Bewußtseyn über; wiewohl Sie gestehen: daß zwischen beyden Seiten sich keine Trennung vornehmen läßt, wie dies schon in den Fragen, womit Sie den neuen Abschnitt beginnen, angezeigt liegt: Worin liegt der Fortschritt der Philosophie durch Hegel? und — was nöthigt uns, über diesen objectiven Fortschritt in der Geschichte der Philosophie hinauszugehen?

Ich habe gegen Ihre Antwort auf die erste Frage nichts einzuwenden, die da lautet: Hegel hat die Identität von Denken und Seyn, wie solche Schelling ausgesprochen, durchgeführt und begründet. Desto mehr aber habe ich gegen diese ausgesprochene Identität, an der Sie nichts auszusetzen finden, einzuwenden. Ist

aber das Fehlerhafte an dieser auch auf Hegels Durchführung übergegangen; so werden Sie Es auch hier unangefochten stehen lassen. Nach Schelling ist nun, wie Sie sagen, das Denken an ihm selber schon S e y n — denn das Denken i st ja.

Ferner ist (nach Ihm) außer dem Denken, nichts, folglich ist Alles — Seyn, und weil Alles — Seyn, ist Es auch (umgekehrt) Denken.

Es befremdet mich: daß Sie keine Stimme aus der Zeit des kritischen Dualismus gegen diese Identität angeführt haben, von dem Sie doch richtig bemerken: daß sich in ihm alle Bestrebungen nur auf die Erkenntnißtheorie beschränkt haben, die es mit der Ausmittlung zu thun gehabt habe: Ob es eine Gewißheit von den Objecten (richtiger: von der Realität derselben) gebe. Die Kantianer aber wußten sehr wohl: daß das Denken nicht Nichts sey; sie wußten aber auch: daß dem Denken (bey alle dem, daß Es ist) doch nicht dasselbe Ist zukomme, wie dieses den Dingen beygelegt wird, die da gedacht oder vorgestellt werden. Sie bemerken auch richtig: »daß im Kriticismus das Denken immer ein Denken blieb und nie ein Wissen wurde — daß das

Subject und das Object ewig unvereinbares blieb.« Die Identität konnte daher auch nur in einer Vereinbarung nachgewiesen werden, folglich in einem Dritten über oder unter beyden Gliedern, worin diese als Gleiches sich auswiesen nach dem Bekannten: Zwey Dinger die einem Dritten gleich, sind auch unter einander gleich.

Daß dieses Dritte von Schelling als Indifferenz bezeichnet wurde, haben Sie ebenfalls anzugeben unterlassen und deßhalb ist es Ihnen auch nicht gelungen, den Fortschritt Hegels richtig zu bezeichnen. Dieser besteht nach Ihrer Ansicht darin: »Es gibt ein, dem Seyn immanentes Denken, nicht ein Denken und ein Seyn. Alles was ist, ist vernünftig (Gedanke), und was vernünftig — das ist auch.« Darin aber liegt nicht der ganze Fortschritt. Schelling konnte jenes Dritte nur deßhalb als Indifferenz ansetzen, weil Er sich die Glieder des gegensätzlichen Daseyns (Denken und Seyn) in Jenem noch unterschiedlos enthalten dachte, übrigens aber sich das Denken nicht minder dem Seyn, als dieses dem Denken immanent sich vorstellte. Der Beweis dafür liegt darin: Wie Schelling

den Unterschied zwischen Denken und Seyn (Idealen und Realen nach der Differenzirung des Indifferenten bestimmte, nähmlich als einen bloß quantitativen von Denken und Seyn.

Stand auf der Seite des objectiven Daseyns, der ideale Factor als Minus neben dem realen Factor als Plus, so war das Verhältniß auf Seite des subjectiven Daseyns das umgekehrte. Das Denken stand hier im Uebergewichte und beherrschte das Seyn. Und beyde Regionen des Universums lagen auf derselben graden Linie, die nach Vorwärts und Rückwärts ins Unendliche sich verlängerte. Und eben diese schlechte Unendlichkeit suchte Hegel in die wahrhafte zu verwandeln dadurch: daß er das Ende in den Anfang umbog, und so die grade Linie zur Kreislinie umschuf. Und dieß war der Kreislauf (die Reflexion) des absoluten Princips, des Allgemeinen, das durch Besonderungen (in der Form der Veräußerung und Verinnerung) seine Unbestimmtheit aufhebt, d. h. sein Ansichseyn ins Fürsichseyn übersetzt.

Dieser Fortschritt aber: das Denken nicht mehr wie bisher, vom Seyn zu isoliren, sondern diesem

griffe: daß in ihm eine Stellung des Subjectes zum Objecte liege, die eine religiöse nur dem Scheine nach sey. Denn die Religion definirt Hegel als Selbstbewußtseyn Gottes, und die christliche Religion nennt er sogar die vollendete Religion, weil sie zu ihrem Inhalte die absolute Identität des allgemeinen und des einzelnen Geistes habe, und weil in ihr allein offenbar sey: Was Gott ist, und zwar nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn des Menschen selber.

Nach Ihrer Bemerkung aber wird dieses scheinbar religiöse Verhältniß nur zu bald entlarvt in der Behauptung: »Im christlichen Glauben liegt zwar schon der wahrhafte Inhalt, aber doch noch ohne adäquate Form, die er erst im Denken (im Begriffe) erhalte. Der Begriff ist der absolute Richter, vor dem sich jeder Inhalt beglaubigt.« In dieser Aussage finden Sie: daß der Religion ihre schlichthin berechtigte Sphäre streitig gemacht werde, eine Klage, die Sie schon früher angestimmt haben, nur jetzt mit dem Zusatze: daß wie zuvor in der objectiven Entwicklung Gottes, d. h. in der Weltentwicklung des Weltgeistes der Selbstzweck stets nur in das Selbstbewußtseyn (d. h. in die Philo-

sophie) falle; so auch in dieser subjectiven Sphäre jetzt sich herausstelle: daß die Thätigkeit des Erkennens zwar in steter Annäherung an ihr Ziel als Selbstbewußtseyn, aber auch ohne Erreichung desselben begriffen sey, und Sie finden darin nur die zweite nothwendige Folge von der teleologischen Form des Hegel'schen Pantheismus, d. h. von dem Progressus in Infinitum. Diesem fehlerhaften Religionsbegriffe stellen Sie nun den andern, auf dem Standpunkte des christlichen Theismus entgegen, der zugleich die Umgestaltung einleiten soll.

Sie geben zwar nur Andeutungen darüber: Wie gerade in der specifischen Eigenthümlichkeit des Menschen (d. h. in der Stellung desselben gegenüber den übrigen Naturstufen) die Religion ihren Ursprung habe; aber sie genügen mir zur Beurtheilung jener Umgestaltung. Sie sagen nähmlich: »die christliche Anschauung erkennt in Allem was ist, und doch Nicht-Gott ist, Gottes Geschöpf, und im geordneten All der Dinge weis sie deßhalb ein wirkliches Seyn, weil Es von Gott erschaffen und erhalten wird. Diese Erhaltung als Function Gottes, schließt jedoch die Function des Menschen nicht aus. Denn — was das eigendste Wesen des Menschen

ausmacht, — seine ideelle Stellung über der Natur — seine Einheit (in welcher die Vielheit der unteren Gebiethe sich gipfelt), das ist eben die Religion, die ihre Geburtsstunde in dem Puncte hat, wo die Persönlichkeit des Menschen aus der Gattung hervorspringt. Die Religion also ergibt sich als das Ineinanderseyn Gottes und des Menschen, als Unterschiedener als die Einheit des Schöpfers und des Geschöpfes, als das Innewerden des Zusammenhanges des Menschen mit seinem Schöpfer als Urquell. Mit der Einwohnung Gottes im Menschen und mit dem Zurückgehen seines Geistes in den Geist Gottes, entspringt des Menschen Selbstbewußtseyn, und damit die Persönlichkeit. Gott hat den Menschen als Person (nicht als Gattung) erschaffen, folglich als frey und den freien als religiösen. Die Begriffe: Persönlichkeit, Selbstbewußtseyn, Freiheit, Religiosität gehen auseinander hervor und ergänzen sich.«

Dem Pantheismus dagegen sprechen Sie die Kraft ab, einen specifischen Unterschied zwischen höhern und niedern Naturgebieten zu statuiren; da die göttliche Substanz (nach ihm) nicht minder und nicht mehr — in jedem

Steine wie im Menschen und in Christus ist. In Ihrem neuen Begriffe von Religion erblicken Sie zugleich den Kernpunct aller Thätigkeiten des Menschengeistes, aus welchem diese ihre Weihe erhalten. Denn das Bewußtseyn des Menschen: Nichts hervorbringen zu können aus eigener Geistesfülle, folglich bloß Organ zu seyn der göttlichen Offenbarung, dieses demüthigende und doch göttlich begeisternde Bewußtseyn ist es, was Sie ein wahrhaft religiöses Verhalten nennen und dessen Zurückgedrängtseyn Sie als Irreligiosität bedauern, welche zugleich den Schlüssel zur Erklärung von Thatsachen liefert, die als Vorzeichen der Zukunft die Gegenwart mit Angst erfüllen.

Und in der That, wenn Sie unter dem Bewußtseyn: »Nichts hervorbringen zu können« nur das Bewußtseyn des Menschen von seiner Creatürlichkeit (von der eigenen Unfähigkeit Etwas schöpferisch zu setzen) verstehen, so muß ich Ihnen vollkommen beypflichten. Dieses Bewußtseyn ist auch in unsern Tagen, wo sich so Viele zur Fabrication der Weltgeschichte berufen fühlen, eine sehr seltene Sache. Und es war von Ihrer Seite ein glücklicher Griff: dem reli-

giösen Gebiethe seine absolute Berechtigung durch den Gedanken von der Schöpfung im christlichen Sinne zu sichern. Aber von dem Griffe bis zum Begriffe ist ein weiter und beschwerlicher Weg, auf welchem schon Manchen, wenn nicht der Ueberdruß doch der Verdruß über das Bekannte: »Iste coepit aedificare et non potuit consumere« vom Ziele abgehalten und zur Rückkehr angehalten hat. Doch ich will Ihnen keinen Verdruß machen, wenn ich Ihnen sage: »In magnis voluisse sat est« und Sie nun frage: Ob Sie wohl meinen, dem Gedanken von der Schöpfung genug gethan zu haben, wenn Sie ihn auf die Ansicht vom specifischen Unterschiede auf dem Naturgebiethe zurückführen? und ob Sie unter jenem Unterschiede Etwas anderes verstehen als die empirischen Physiker. Fällt auf diese Frage Ihre Antwort verneinend aus; so werden Sie weder einen wesentlichen (qualitativen) Unterschied zwischen dem Geiste und der Leiblichkeit des Menschen (d. h. zwischen seiner Persönlichkeit und Individualität) noch weniger aber einen gleich wesentlichen zwischen dem menschlichen Geiste und Gott als dem Schöpfer des Natur- und Geisterreiches festsetzen können.

Nun lassen Sie aber die Persönlichkeit aus der Gattung hervorbrechen, und haben deßhalb vor Hegel nichts voraus, der den Geist des Menschen nur als die gesteigerte Naturpsyche auf der Seite der Naturobjectivität ansah, und daher dem Gottesgedanken nur die Deutung zu geben wußte: daß er Gott zum Principe des Gegensatzes von subjectiven und objectiven Daseyn und deßhalb zum Principe des gesammten Naturlebens herabsetzte. — Allein das Selbstbewußtseyn im Menschen ist mehr als gesteigertes Bewußtseyn der Naturpsyche, die Persönlichkeit mehr als potenzirte Individualität, die Freiheit mehr als erweiterte Willkührbewegung des animalischen Lebens, und der Gottesgedanke im Menschen ist auch keine bloße Steigerung des Ichgedankens, in welchem sich der Geist als Princip seiner Selbstthätigkeit erfaßt nnd daher die ausschließliche Bedingung ist zum Gedanken von Gott, als dem absoluten Principe, von dem alle andern Principe (Substanzen) ausgegangen. Jener Gedanke entspringt allerdings in der Persönlichkeit des Menschen. Diese aber gründet in seinem Geiste, dessen ideelle Stellung über der Natur kein christlicher Theologe bloß in der Einheit

suchen sollte, als Gipfelpunct der vielen Naturstufen unter ihm; da ihn schon der Buchstabe der heil. Schrift eines bessern belehrt, indem diese Zeugniß vom Menschen ablegt als Vereinwesen von Natur- und Geistesleben, als Synthese von der großen Antithese des Himmels und der Erde, von Gott im Anfange erschaffen.

Waren Sie aber nicht so glücklich, eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist und Psyche des Menschen auszumitteln; so steht auch der wesentliche Unterschied zwischen Gott und dem menschlichen Geiste, als Schöpfer und Geschöpf, als Seyn und Werden, auf schwachen Füssen.

Und leider in den Worten Ihrer Definition von der Religion finde ich keine festere Bürgschaft.

Wenn in jener Gott und der Mensch als Unterschiedene in einander sind; so hebt diese Unterschiedenheit noch gar nicht die Wesenseinerleyheit (pantheistische Identität) auf, und die Einheit des Schöpfers und des Geschöpfes kann ohne weiters eine Wesenseinerleyheit seyn, wie solche schon allen Gebiethen der Natur zu Grunde liegt, ohne ihre mannigfaltigen Unterschiede zu tilgen.

Ferner ist auch das Innewerden des Zusammenhanges des geschaffenen Geistes mit dem Schöpfer nicht davon abhängig: daß Jener sich Gott als Urquell alles Lebens denke. Wäre alles Leben auf diese Weise aus Gott entquollen, so wäre es eben nur durch Emanation, nicht aber durch Creation enstanden. — Endlich ist auch das Selbstbewußtseyn des Geistes nicht bedingt von dem Zurückgehen desselben in den göttlichen Geist, und von der Einwohnung des Letzteren in Jenem. Um von Sich auf Gott zurückzugehen, muß der Geist des Menschen schon ein selbstbewußter seyn, und er wird dies durch das Zurückgehen in Sich selber, in sein Inneres, wo Er sich zwar als Princip seiner Thätigkeiten findet, aber auch nur als endliches (beschränktes und bedingtes) Princip, weil Er nicht die Macht besitzt: Sich durch Sich allein (ohne fremden Einfluß) in die Erscheinung (Selbstoffenbarung) zu versetzen, und daher wegen dieser Abhängigkeit in seiner Erscheinung (als Beschränktheit) sich genöthigt sieht zu dem Gedanken: Auch als Seyn (als Princip) von einem Principe abhängig (bedingt) zu seyn, das Er das Unendliche nennt, weil Er sich dasselbe ohne diese doppelte

Abhängigkeit denken muß. — Es ist nicht schwer zu errathen, wer Ihnen bey dieser Bestimmung des Begriffes von Religion die Hand geführt hat — aber es hat keine Eile, so lang Sie mit der Ausbeutung des Inhaltes, der in jenem Begriffe liegt, noch nicht zu Ende sind. Denn in diesem soll sowohl eine Vermittlung des Seyns mit dem Werden, als ein Fortschritt in der Fassung der Schöpfungsidee gegeben seyn.

Ja dieser Fortschritt fällt zusammen mit jener Vermittlung, wenn Sie sagen: »das Christenthum weis die Schöpfung als Selbstmittheilung Gottes, und daher auch den Zweck derselben als Offenbarung Gottes in der Menschheit. Es weis daher nichts von einem extensiv sich ausbreitenden Werden, nichts von einem das Ansich immerdar zum Fürsichseyn machenden Fortschritte (als Progressus in Infinitum), sondern von einem intensiven in die Tiefe dringenden Fortschritte, und dieser ist das Werden der Gotteserkenntniß im Menschen. Denn das Bild der Gottähnlichkeit, mit welchem Jeder erschaffen ist, soll in jedem klarer hervortreten, die Erkenntniß soll eine absolute werden, und sie ist dies nur als

Erkenntniß des Menschen aus Gott zu Gott, nicht aber in der Abgeschlossenheit eines gottwissenden Prozesses, nicht als Identität des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseyns.«

Sie wollen also das Werden bloß in den Menschen verlegt wissen, und das Seyn in Gott. Allein jenes Werden ist auch nicht ohne Seyn, und dieses ist offenbar das, was Sie das Bild Gottes im Menschen nennen, welches wieder nur der Geist desselben seyn, und dessen Aehnlichkeit mit Gott nur darin liegen kann: daß die gesammte Geisterwelt sich zur Gottheit verhält wie die Theile zum Ganzen, das jene als Monaden aus sich entlassen hat. Die Schöpfung müßte demnach vor allem als Selbsttheilung (Analyse) Gottes aufgefaßt werden, denn als bloße Mittheilung vorgestellt würde sie eine Schöpfung dessen voraussetzen, an welches Gott als Geist seine Mittheilung — durch theilweise Entlassung seines Wesens — macht. Es würde nun zugleich die Frage entstehen: Welche von beyden Actionen Gottes den eigentlichen Nahmen der Schöpfung verdiene; ob jene, wo Er bloß das physische Fundament für seine geistige Mittheilung legt, oder ob

jene, wo Er sein eigenes Wesen einer Analyse unterwirft, um davon Mittheilungen an die Weltdinge zu machen.

Die Beantwortung aber hat keine Schwierigkeit; so lang die Wesenstheilung, als Bedingung der Mittheilung nur zu offenbar den Charakter der Emanation an sich trägt, die aber nur von Jenen bisher als eine Creation angesehen worden, die eine theilweise von einer totalen Emanation mit Recht unterschieden, aber auch mit vollem Unrechte die erste die Creation nannten.

Wie aber (nach Ihnen) das Werden in der Welt nicht ohne göttliches Seyn ist; so ist auch anderseits das Seyn Gottes nicht ohne Werden, das mit seinem Zwecke (als Gotteserkenntniß) in Gott selber hineinfällt. Denn die Offenbarung Gottes in der Menschenwelt ist nicht bloß eine für diese, sondern auch eine für Gott selber. Das Göttliche in den einzelnen Menschen kann nicht in der Erkenntniß Seiner selbst zunehmen, ohne daß diese Erkenntniß auch eine für den jenseitigen Gott wäre; nachdem dieser einmal seinen unendlichen Inhalt in einem Weltall auseinandergelegt hat, um sich in einer Form von Unendlichkeit gegenständlich und anschaulich zu wer-

den, die eine andere ist als die ursprünglich vor-weltliche Form.

Urtheilen Sie nun selber: ob Sie die Identität des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseyns in diesem Ihren Begriffe von der Schöpfung wirklich vermieden haben?

Und wenn Sie jene als eine pantheistische und antichristliche verwerfen; so werden Sie sich wohl gestehen müssen: daß der Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf (von Gott und Welt) noch lange nicht als erschöpft anzusehen ist, wenn er als einer von Seyn und Werden gedeutet wird, und zwar, wie Sie meinen, im Sinne der Offenbarung. — Ob Sie sich zugleich als Theologe gestehen werden: daß der Religion ihre Selbstständigkeit noch keineswegs streitig gemacht wird, wenn Sie für die adäquate Form ihres gegebenen Inhaltes, an die Wissenschaft angewiesen wird, das ist freylich eine andere Frage, die ich aber einstweilen nicht premiren will. Auf jeden Fall werden Sie einsehen: daß die richtigere Fassung der christlichen Creationsidee — den sich selbst erkennenden und darin fortschreitenden Geist nicht umgehen könne, wenn sie auch die Philo-

sophie der Gegenwart und Vergangenheit bey Seite liegen lassen muß. Und eben jener Geist ist es, der da aus Ihnen gesprochen, wenn Sie sagen: »Geschöpf ist alles, was Nicht-Gott ist.« Was hindert Sie aber: Zu diesem Nichtgottseyn auch den selbstbewußten Geist (nicht bloß das Naturleben) zu zählen, so lang Sie die Identität des göttlichen und menschlichen Selbstbewußtseyns aufgehoben wissen wollen? Ist dies Ihr voller Ernst; so muß sich dieser auch auf das Wesen, das jenem Bewußtseyn (als Form des Wesens) als Princip zu Grunde liegt, erstrecken, und muß den Geist des Menschen als Nichtgott — als Creatur — ansetzen.

Alle Lebensprincipe des Weltalls sind creatürliche und bilden zusammen die Weltcreatur, die in der Form einer Trias, der göttlichen Trinitas gegenübersteht, und in der jene als Nachbild ihr Urbild erkennt. Die Ebenbildlichkeit kann sich daher nicht ausschließlich auf den Geist des Menschen beziehen, noch weniger aber auf ihn als einen göttlichen dem Wesen nach. Das Prädicat der Göttlichkeit, wenn es ihm zukömmt, muß daher

eine andere Quelle haben. Welche aber? Wir wollen sehen.

Da es ursprünglich nichts gibt und geben kann als das Absolute oder Gott; wie kömmt dieser dazu: Wesen als Realprincipe zu setzen, die als nichtgöttliche weder in Ihm noch außer Ihm existiren. Wie kömmt Gott überhaupt dazu: Sich solch ein Wesen zu denken, der doch nur Sich denken kann, wenn Er denkt. — Und fürwahr! wenn Gottes Denken mit seinem Gedanken vom Geschöpfe von Ewigkeit begonnen hätte; so wäre wahrlich dies Räthsel so unauflöslich wie das andere mancher räthselhaften Theologen, die da den Ichgedanken des Menschen nur zum Schleppträger des Gottesgedankens machen. Zum Glück aber für die Theologie und Philosophie hat das Absolute Sich selber real vorgestellt, um Sich formal zu denken, d. h. mit dem theogonischen Prozesse der Entgegen- und Gleichsetzung des Absoluten ist der formale seiner Persönlichkeit in den drey Principien (Hypostasen) eingetreten, in welchem sich jedes derselben in Einheit und im Unterschiede von allen übrigen denkt.

In diesem Unterschiede negirt jedes Princip sich

der Form nach als das Andre, wie in jener Einheit jedes sich als das Andre dem Wesen nach affirmirt.

Und wie diese positiven Momente zusammen den Gedanken im Absoluten von seiner Persönlichkeit (Gottheit); so geben die negativen Momente zusammen auch den Gedanken von der Negation des persönlich Absoluten (des Nichtgöttlichen).

Sollte Sie nun aber dies befremden: daß die Gottheit diesen formalen Gedanken mit negativen Inhalte verwirklicht (realisirt — substanzialisirt); so vergessen Sie ja nicht: daß dieser Gedanke in Gott von einem Nichtich Gottes, mit der Ichheit des Absoluten (mit seiner Dreypersönlichkeit) zusammenhängt, und daß in jenem Zusammenhange das Motiv für die Gottheit liegt: das Nichtich eben so zu verwirklichen, wie das Absolute als Ansich zum Fürsichseyn (in jener Persönlichkeit) sich realisirt hat. Und obschon die Creatur kein Moment ist in dieser Selbstrealisirung; so ist Gott doch nur durch die Realisirung (Creation) jenes Gedankens als Schöpfer Sich selber offenbar geworden, welchen Vorgang die alte Theologie die manifestatio Dei ad extra nannte, im Gegensatze zur manifestatio ad intra.

Der Endzweck jener secundären Manifestation ist daher auch als ein doppelter anzusetzen — für Gott und für die Creatur. Gott ist sich selber offenbar geworden von einer Seite her, die in der primären Manifestation, (als Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit) noch nicht hervorgetreten war. Und Gott ist für die Creatur offenbar geworden; und zwar für jene, die in ihrem Selbstbewußtseyn sich nicht als endliches Seyn erfassen kann, ohne das unendliche Seyn als Bedingung und Voraussetzung für jenes mit zu erfassen.

Diese Erkenntniß aber kann nicht den ganzen Endzweck der Geisterwelt ausfüllen. Die Erkenntniß freyer Wesen muß auch zum freyen Bekenntnisse erhoben werden und dies um so mehr, als die ursprüngliche Selbst- und Gotteserkenntniß nicht als eine vollkommene angesetzt werden kann. Die Selbsterkenntniß ist vollkommen nur, wenn der freye Geist nicht bloß um Sich als Seyn sondern auch um die Qualität desselben (um die Freyheit) weiß, zu welchem Wissen Er aber nur durch die Bethätigung derselben, d. h. durch einen Act seiner Freythätigkeit gelangen kann. — Wenn Sie daher fort-

fahren und sagen: »Die ursprüngliche Erkenntniß Gottes im Menschen sey unterbrochen worden durch die Sünde«; so ist dies nur insofern wahr, als die Verdunkelung der Selbsterkenntniß und hiedurch die der Gotteserkenntniß, mit unter die unmittelbaren Wirkungen des sittlichen Verfalles in der Nachkommenschaft der Stammältern, in Folge ihres Sündenfalls zu zählen ist.

Die Sünde aber der Stammältern, als Uebertretung eines göttlichen Gebothes, hat diesen die Augen ihres Geistes geöffnet, und nicht verschlossen, so daß die mosaische Urkunde Gott sinnreich die Worte in den Mund legt: Siehe da! Adam ist geworden wie Unser einer u. s. w. Adam wußte also nach dem Verbothe, was er vor demselben noch nicht wissen konnte; aber es wäre gefehlt, wenn wir, mit Hegel'schen Theologen, die Uebertretung desselben (mit Ausschluß des Gehorsams) als den einzigen Weg zur Erkenntniß der Wahrheit (des richtigen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen) angeben wollten.

Und hiemit wäre ich bey einer neuen Gedankenreihe Ihres Briefes angelangt, bey der Beantwortung

der Frage: Was ist Sünde im Hegel'schen Systeme und nach christlicher Erkenntniß?

Hegel, sagen Sie, geht davon aus: daß das Gute an und für sich (der Endzweck der Welt) zwar das bestimmte Allgemeine des Willens sey. Indem aber dieses zugleich die Pflicht für das Subject sey (welches die Einsicht in das Gute haben, und Es durch seine Thätigkeit hervorbringen soll); so erwache hier der tiefste Widerspruch zwischen der Allgemeinheit und der Einzelheit (Freyheit) des Willens. Dieser Widerspruch drückt sich aus in dem Sollen als Ausdruck für Etwas, was schlechthin ist, und doch zugleich nicht ist. Dieser Widerspruch enthält zugleich das tiefste Insichgehen des subjectiven Geistes. Es erscheint hier die reine Gewißheit Seiner selbst in zwey Formen: des Gewissens und des Bösen. Das Gewissen nun ist das Wollen des Guten, welches Gute aber im subjectiven Geiste noch nicht das Objective und Allgemeine ist, über welches Er aber sich als das Entscheidende weis. Das Böse aber ist eben dieses Wissen des Geistes, wenn Er sich zugleich gegen jenes Gute für ein bloß subjectives (nicht allgemeines) Interesse entscheidet.

Unter dieser Voraussetzung halten Sie sich für befähigt, Hegels Worte zu verstehen, in denen Er das Bösesein die Willkür nennt: die eigene Besonderheit über das Allgemeine zu setzen, sie zum Principe zu machen, und sie durchs Handeln zu realisiren.

Sie bemerken ferner: daß diese Definition in ihrer Anwendung auf Hegels Philosophie der Geschichte, die Weltgeschichte schon als solche zu einer Theodice mache, weil der denkende Geist ja mit dem Bösen in ihr versöhnt werde, wenn er das Letztere begreife in dem Bewußtseyn: daß wohl der Endzweck der Welt verwirklicht werde, nicht aber das Böse neben ihm sich zuletzt geltend mache. Denn der Endzweck der Welt sey bey Hegel das Bewußtseyn des Geistes von seiner Freyheit und hiemit die Wirklichkeit derselben, durch den Willen.

Bewußtseyn und Wille aber sind zunächst und ursprünglich in das natürliche Leben versenkt; so daß diese natürliche Bestimmnng zunächst als Zweck und Bestimmung des Geistes auftritt. So ist aber der Geist in Ihm selbst sich entgegen. Er hat Sich selbst als sein wahres Hinderniß zu bekämpfen. Dieser Wider-

spruch (das Gegentheil Seiner in Sich zu seyn) ist aber zugleich der Trieb: die Natürlichkeit und Fremdheit Seiner selbst zu durchbrechen, zu Sich selbst im Lichte des Selbstbewußtseyns und der Selbstbestimmung zu kommen.

In diesen Worten finden Sie zugleich den Schlüssel für eine andere Aussage des Meisters: daß nämlich der Ursprung des Bösen in dem Mysterium der Freyheit, d. h. in ihrer Nothwendigkeit liege: Aus der Natürlichkeit des Willens herauszutreten und gegen sie innerlich zu werden. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, die Besonderheit desselben, welche sich als das Böse fernerhin geltend macht.

Die Nothwendigkeit des Bösen aber besteht nach Hegel darin: daß der Mensch zugleich an sich oder von Natur und in sich oder durch Reflexion böse ist, so daß weder die Natur noch die Erkenntniß für sich das Böse ist. Das Böse aber ist zugleich bestimmt als das was nicht seyn, was aufgehoben werden soll — nicht zwar in dem Sinne: daß jener erste Standpunct der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle (er macht vielmehr die Scheidung des Thieres und des Menschen

aus), sondern daß auf ihm nicht stehen geblieben, und die Besonderheit und Einzelheit nicht als das Wesentliche gegen das Allgemeine festgehalten, daß er vielmehr als ein nichtiger überwunden werde. Das einzelne Subject (wenn Es für sich ist, sich als Einzelnes festhält und selber diese Willkür ist) hat daher auch schlechtweg die Schuld seines Bösen. In der Vorstellung von der Erbsünde endlich liegt für Hegel nur dies: daß der Mensch, wie er von Natur ist, das noch nicht sey vor Gott, was er doch seyn soll; wohl aber die Bestimmung habe: Für sich zu werden, was er an sich ist. Daß dies nun in der Bestimmung des Menschen als solchem liege, dies werde — meint Hegel — als Erblichkeit vorgestellt.

Nach meiner Meinung hätten Sie besser gethan, wenn Sie sich, statt auf die Erblichkeit der Sünde nach Hegel'scher Auffassung überzugehen, auf den Begriff und die Idee des Willens, wie beyde aus der anthropologischen Grundlage des monistischen Systems sich ergeben, eingelassen hätten.

Daselbst kömmt nähmlich das Verhältniß des Denkens zum Wollen (d. h. des theoretischen zum practischen

Geiste) sammt den darin verborgenen Widersprüchen zur Sprache, aus deren Lösung sich ein Licht verbreitet auf die Widersprüche und ihre Lösung im Gebiethe der persönlichen Sünde. Ich will nur Einiges anführen: Der denkende und wollende Geist setzen voraus das Selbstbewußtseyn — das Ich. Dieses aber ist seinem Begriffe nach die Einheit von Inhalt und Form (vom Unbestimmten und Bestimmten d. h. Allgemeinen und Besondern). Diese Bestimmtheit aber ist im theoretischen Geiste mehr ein Bestimmtwerden und im practischen mehr ein Selbstbestimmen.

Denken ist nähmlich eine Thätigkeit des Geistes, in der er bestimmt wird von den Objecten der Außenwelt, aus deren Vorstellungen Er Allgemeines (Begriffe) bildet.

Im Wollen dagegen bestimmt der Geist Sich selten, und setzt so Besonderes aus Sich dem Allgemeinen heraus, d. h. er setzt das Allgemeine in besonderer Form außer sich; so daß Es jetzt zweymal vorhanden ist. Im Denken und Wollen steht der Geist auf einer Naturbasis. Diese besteht für das Denken in unmittelbaren Vorstellungen, für das Wollen in unmittelbaren (und

deßhalb formlosen) Trieben; und wie die Vorstellungen Form oder Gestalt gewinnen im Begriffe; so die Triebe in der Selbstbestimmung durch Wahl (Willkür). Der Wahlwille wird auch formale Freyheit genannt, im Gegensatze zur realen, concreten Freyheit.

Von der Willkür heißt es nun: Sie sey ein Widerspruch des Willens mit Sich selber. Denn Ich bestimmt sich (als wählend unter den Trieben), und Ich wird bestimmt (von den Trieben), und wie dort Zufälligkeit, so tritt hier Nothwendigkeit für das practische Ich ein.

Dieser Widerspruch aber ist nach meiner Ansicht nur ein scheinbarer, da sich leicht nachweisen läßt: daß Zufalligkeit und Nothwendigkeit keineswegs in einem und demselben Subjecte des Willens zusammentreffen, daß also die Selbstbestimmung dem einen, das Bestimmtwerden dem andern Principe der Willensthätigkeit angehöre.

Wer wird aber anstehen: dem Ich (dem selbstbewußten Geiste) die Selbstbestimmung zu vindiciren, dem animalischen Individuum dagegen die Triebe, und dieß um so mehr, als diese nichts weniger als ein formloses

Materiale sind, da in jedem Triebe als solchem schon ein Begehren liegt, das einen entsprechenden Vorstellungskreis voraussetzt, und so als Form eines Subjectes angesehen werden muß.

Dazu kömmt noch: daß das Selbstbewußtseyn nicht bloß als erstes Moment im Denken des Geistes angesehen werden kann, da vielmehr das Selbstbewußtseyn den Schlußmoment in einem Processe bildet, der mit dem der Begriffsbildung in geradem Gegensatze steht, und daher auch dem Subjecte des letztern nicht vindicirt werden darf; so lang es eine Wahrheit bleibt: daß nach den Erscheinungsweisen die Principe aufgefunden werden müssen. Im Selbstbewußtseyn aber denkt sich der Träger (das Substrat) desselben als ein Realprincip als Causalität seiner Erscheinungen oder Thätigkeiten, in denen jenes sein ursprünglich unbestimmtes Seyn aufgehoben hat. Dieses Unbestimmtseyn ist aber keine Allgemeinheit, wie diese durch Abstraction, durch Zusammenfassung des Gemeinsamen aus dem Mannichfaltigen gewonnen wird. Im Begriffe (als der mittelbaren Vorstellung des Gemeinsamen) wird alles, nur kein Princip als Seyn vorgestellt, und wo dieses gedacht

ist, wird kein Gemeinsames der Erscheinungen vorgestellt. Beyde Denkweisen also schließen sich aus und jede von beyden fordert ihr eigenes Princip, als den zureichenden Grund, der in ihnen sich offenbart. Im Menschen treffen nun allerdings beyde Principe zusammen. Er ist daher auch kein einfaches, sondern ein Vereinwesen, in welchem zwey Principe unter gegenseitigem Einflusse zur Lebenseinheit verbunden sind.

Unter dieser Voraussetzung können allerdings die Naturtriebe abermal zum Materiale für das Ich werden, dem Es seine Form, die Selbstbestimmung aufdrückt. Und dies geschieht, wenn auch auf verschiedene Weise, immer, ob das Ich sich nun den Zwecken dieser Triebe oder diese Sich als Selbstzwecke unterwirft. Daraus folgt aber keineswegs: daß es für das Ich gleichgeltend sey: ob Es sich zu dem einen oder dem andern Vorgange selbstbestimme.

Und hiemit wäre ich bey einem zweiten Widerspruche des practischen Geistes im hegel'schen Systeme angelangt. Zum Verständnisse desselben muß ich Einiges über die Idee des Willens (practischen Geistes) im Gegensatze zum Begriffe desselben vorausschicken.

Idee wird — nach Hegel — nähmlich der realisirte Willensbegriff (als Einheit von Form und Inhalt des practischen Geistes) genannt. Den Anfang zu dieser Verwirklichung macht die Willkür (formale Freyheit); die Vollendung aber ist die reale concrete Freyheit. Der Weg dazu aber wird von der Schule ein langer mit vielen Ruhepuncten und mit einer Aussicht genannt. Die mannichfaltigen Naturtriebe gruppiren sich nähmlich zu gewissen Totalitäten, als Arten, die sich nicht selten als die wahre Allgemeinheit geltend machen, und so die Vorstellung von höchsten Gute (sumum bonum), oder die Ahnung von einem allgemeinen Inhalte herbeiführen. Diese Ahnung muß zum Wissen von einer vernünftigen (nicht bloß natürlichen) Allgemeinheit erhoben werden, die dann der Zweck des Willens (des practischen Geistes) genannt wird.

Wird dieser Zweck realisirt, so tritt auch jene Allgemeinheit (der Willensbegriff) doppelt auf, nähmlich einmal im Subjecte und das anderemal außer dem Subjecte (in der objectiven Welt). Im Subjecte liegt der ganze Begriff als Einheit von Selbstbestimmung und Bestimmtheit der practischen Idee. Und im

Objecte liegt derselbe Begriff, nur in concreter Gestaltung, z. B. als ein System der Freyheit, wie der Staat ein solches ist. Diese Einheit beyder Begriffe ist eben der realisirte Begriff — die Idee oder Endzweck des Willens, des practischen Geistes.

Dieser Endzweck (Idee) wird nun das Gute an sich oder das Gewissen genannt, und in diesem abermal ein Widerspruch entdeckt.

Die Idee (als Einheit beyder Allgemeinheiten) soll nähmlich einmal erst entstehen, und dann doch schon vorhanden seyn. Oder mit andern Worten: die Idee wird gewußt, als ein Inhalt, der weder subjectiv noch objectiv realisirt ist; und doch soll die Idee nichts anderes seyn, als der realisirte Inhalt des Willensbegriffes. Die Lösung von diesem Widerspruche findet das System nun allein darin: »daß das Gute ansich (Gewissen) stets ein practisch-vermitteltes Selbstbewußtseyn (Ich) sey, folglich nie ein bloß theoretisches Moment. Das Gute ist also zum Theil schon objectiv geworden — der Geist wird Object für den Geist.« Oder — das Gewissen mit seinem Inhalte ist gesetzt als die

treibende Macht zur Verwirklichung des Endzweckes (des Willensbegriffes). So die Lösung.

Allein das Gewissen als solches ist so wenig ein Widerspruch wie seine Voraussetzung das Wissen als Inhalt des Selbstbewußtseyns (des theoretischen Geistes). Wohl aber kann das Gewissen zum Widerspruche führen; und in diesen tritt der Geist ein, wenn seiner Selbsterkenntniß sein eigenes Bekenntniß in Wort und That nicht entspricht. Das Gewissen ist allerdings kein bloß theoretisches Moment, weil dieses (als Inhalt des Selbstbewußtseyns) im Gewissen schon mit der Forderung an die Freythätigkeit des Ichs sich wendet: daß jener Inhalt (als ein gefundener ohne Beabsichtigung oder Willkür) jetzt mit Absicht und freyem Entschlusse festgehalten werde. Und wie jener Inhalt das Wahre für den erkennenden Geist ist; so ist dieses Wahre für den Geist, der es selbstthätig anerkennen, d. h. bekennen soll auch das Gute. Das Gute ist also zwar schon das für den selbstthätigen Geist objectiv gewordene Wahre; allein das Gute als solches ist darum noch nicht durch diesen Geist objectiv geworden, und das theoretisch Anerkannte ist noch kein practisch Anerkanntes.

Die Möglichkeit zu dieser Discrepanz liegt bloß in der Willkür des Geistes. Denn das Gewissen gibt wohl dazu die Veranlassung; im Gewissen liegt aber auch die Veranlassung zum Gegentheile, wodurch das Gewissen als solches vom Widerspruche wieder befreit wird.

Die Willkür ist die Selbstmacht des Ichs: den Inhalt seines Wissens und Gewissens, den Werth und die Würde Seiner selbst — den Geist als Selbstzweck zu affirmiren oder zu negiren, mit Sich selber in Uebereinstimmung oder in Widerspruch zu treten und so die Identität Seiner selbst aufzuheben. Der Endzweck für den Willen des Geistes fällt daher mit dem Selbstzwecke desselben und seiner Behauptung zusammen — ist Selbsterhaltung des Geistes in seiner Würde, die sich auf den wesentlichen Unterschied seines Wesens von dem der Natur als Resultat seines Selbstbewußtseyns gründet.

Jener Entzweck ist ein Gut schlechthin, welches zum absoluten Gute (zum sumum bonum) wird, wenn Es vom Geiste auf Gott bezogen wird, wodurch die Forderung des Gewissens zugleich als das Gebot Gottes seines Schöpfers erscheint.

Den Endzweck des practischen Geistes in dem ver-

allgemeinerten Inhalte der Triebe (als einem Vernunft-inhalte) suchen, dies kann nur dem einfallen, der bereits den Geist des Menschen zu einem Producte der gemeinsamen Mutter Natur herabgesetzt hat, und die merkwürdige aufrechte Stellung des Menschen unter den Quadrupeden und Quadrumanen sich allein aus der Macht der gesteigerten animalischen Psyche zu erklären weis.

Das Gewissen ist auch eine Triebmacht, aber deßhalb noch keine Zwangsgewalt zur Verwirklichung des Endzweckes. Das Gewissen ist auch der Wurm, der nicht stirbt, nicht aber immer zu dem Zwecke: damit der Geist den Schritt, den er im Processe seiner Selbstverwirklichung gethan, wieder zurückmache. Denn jener Proceß ist nicht der der selbstlosen Natur, nicht der einer schlechten Unendlichkeit, sondern der des creatürlichen Geistes, der für die Verwirklichung dessen, was er durch Gottes Setzung ist, auf den Act seiner Freythätigkeit in der Zeit für eine Ewigkeit angewiesen ist. Es ist allein der freye Geist, der seine subjective Verwirklichung (auch ohne die objective) durch Negation des objectiven göttlichen Willens erreicht und jene Verwirklichung so wenig mehr zurücknehmen kann, als er sie zurücknehmen will.

Und warum nicht? Weil er einsieht: daß die nachfolgende Affirmation des göttlichen Willens (die sogenannte Besserung) das Moment der Schuld in der ersten Negation desselben nicht zu tilgen fähig ist. Vom Reiche der reinen Geister gilt das Wort des Herrn: Wie der Baum fällt, so bleibt er; ob gegen Aufgang ob gegen Niedergang ist gleichgeltend. Im Widerspruche als solchem liegt hier noch nicht die Triebkraft zur Ueberwindung desselben.

Und wenn hievon die Geschichte der Menschheit für das Leben ihrer Geister eine Ausnahme macht; so liegt der Grund darin: daß der Mensch als ein Vereinwesen vom Geistes- und Naturleben, eine andere Geschichte hat als die der reinen Geisterwelt. Aus demselben Grunde gibt es eine Erbsünde nur in jener, nicht aber in dieser Geschichte.

Doch in dieses Thema tiefer einzugehen, würde uns beyde vom Ziele abführen. Diesem Ziele gemäß stellen Sie nun der hegel'schen Ansicht von der Sünde die christliche Erkenntniß gegenüber in folgenden Sätzen: »Die Sünde ist keine wirkliche Substanz; sondern nur Erscheinung einer Substanz. Sie ist auch keine intelli-

gente Nothwendigkeit. Sie ist auch keine reine Negation des Guten, denn sie hat Energie und Geschichte. Sie ist ferner das Nichtseynwollen des Einzelnen in Gott. Sie ist endlich das Geltendmachen des Ichs gegen Gott.«

Und Sie berufen sich für alles sogar auf die deutsche Theologie des 16. Jahrhunderts. »Dieß Annehmen: daß Satan etwas seyn wollte, sein Ich, sein Mich und Mein, das war seine Abkehr und sein Fall und also ist es noch.«

Sie haben aber dabey vergessen: daß die deutsche Theologie die mittelalterliche Mystik zum Abschluß brachte, der darin bestand: daß von nun an neben der Freude des Menschen über die Vergottung desselben in der Menschwerdung Gottes in ihm, und über das Zurückfließen des Stromes göttlicher Liebe, auch dem Schmerze in dem tiefern Bewußtseyn der Sünde, eine Stelle vergönnt wird. Von Nun an brach sich auch ein wirklicher Unterschied in der frühern Einheit Gottes und der Welt eine Bahn.

»Kein Ding ist gut, sagt die deutsche Theologie, als sofern Es in Gott und mit Gott ist. Nun sind

auch alle Dinge wesentlicher in Gott, als sie in sich selber sind, darum auch alle Dinge gut sind nach dem Wesen, und wäre Etwas, das nicht wesentlich in Gott wäre, das wäre auch nicht gut. Siehe aber! nun ist das Wollen und Begehren, das wider Gott ist, grade nicht in Gott; denn Gott mag nicht wollen wider Gott, oder anders wollen, als Gott. Sieh, darum ist jenes Wollen böse oder nicht gut, oder Nichts nicht.«

Ein Kenner des Mittelalters macht über diese Wendung folgende Bemerkung: »So tritt in der (bisherigen) Einheit der Substanz immer mehr der Unterschied hervor, indem die endlichen Persönlichkeiten von Nun an (jede für sich) der Anfang einer eigenen Reihe von Handlungen mit wesentlich verschiedenem Character (des guten und bösen nähmlich) werden. Daher wird auch von Nun an die Offenbarung Gottes in sich und in der Creatur bestimmter geschieden, jene eine innere Bewegung, diese eine Wirkung nach Außen genannt. — Die deutsche Theologie fordert auch geradezu die Persönlichkeit als nothwendige Bestimmung der Gottesidee, indem sie von jener bloß alles Selbstische (wie es sich in den endlichen Personen vorfindet) ausschließt,

denn (sagt sie) »wüßte Gott etwas Besseres als Gott, das hätte er lieb, und nicht Sich selbst, also ist alle Ideeheit und Selbstheit von Gott geschieden, und gehört davon Ihm nichts zu, als nur soviel, als zu seiner Persönlichkeit noth thut.« — Allein diese Persönlichkeit bleibt doch nur Schein, denn die Mystik kann die absolute Immanenz von Gott und Welt nicht aufgeben, ohne sich selbst zu zerstören. Es drängen sich auch überall Unterschiede hervor, sowohl in der Welt selbst als in ihrem Verhältnisse zu Gott; sie werden aber immer wieder in die Einheit der Substanz zurückgedrängt, müssen aber doch einmal mächtiger werden und und das System der Immanenz sprengen. Kurz — die deutsche Theologie im Mittelalter hat den Versuch gemacht: den Glauben der Kirche dem Denkgeiste durch eine eigenthümliche Gestaltung näher zu bringen, als dies der Scholastik gelungen war, und jenen Glauben (vorzüglich die Grundidee von Sünde und Erlösung) in ihre Ansicht von Gott und Welt und ihrem Verhältnisse zu einander, allseitig zu verweben. Aber es waren diese Versuche doch nur von weichen Gemüthern ausgegangen, die sich bei den Erfahrungen ihres innern Lebens zwar eine gewisse Jugendfrische bewahrt, jedoch

auch sehr voreilig ihre subjectiven Anschauungen zu einer Grundlage dogmatischer Umbildung gemacht haben. Jene gemüthvollen waren keine intensiven Geister, die in wenig Jahren die vergangenen Jahrhunderte durchleben, und in denen sich die Dogmen aufs Neue bilden ohne leichtfertig zurechtgelegt zu werden. Daher läuft auch selbst in der speculativen Mystik das psychologische Element neben dem metaphysischen her, und empirische Anschauung wird auf metaphysischen und dogmatischen Boden übertragen, gibt aber deßhalb eben nicht die gesuchte Wahrheit, weil Eine Formel sich nicht für Alles schickt.« So G. A. Meier in seiner historischer Entwicklung der Trinitätslehre.

Ich habe an seiner Kritik über deutsche Theologie nichts auszustellen, als daß sie zu viel Gewicht auf das psychologische Element, und zu wenig auf das metaphysische der antiquen Speculation legt, die doch nie den Boden der Naturvergötterung verlassen hatte, und von welchem Elemente selbst das psychologische beherrscht wurde in einer Zeit, die in Plato und Aristoteles den Schlüssel zum Verständnisse der Thatsachen des Christenthums gefunden

zu haben glaubte. Und wenn ich nun von dieser Kritik auf Ihre eigene Ansicht von der Sünde (die Sie eine christlich theistische nennen) zurückkomme, so scheinen Sie mir die Wichtigkeit der Wendung, die von der deutschen Theologie in die Mystik gebracht wurde, nicht gewürdigt zu haben; sonst würden Sie den Versuch derselben: mehr Transcendenz in die Immanenz zu bringen, weiter geführt haben.

Aber — auch Sie bestimmen das Verhältniß zwischen Gott und der Geisterwelt als ein Naturverhältniß, in welchem Jenem die Totalität, dieser aber die Bruchform jenes Ganzen zukomme. Und doch haben Sie aus der Aussage der deutschen Theologie: »daß Gott nichts wollen mag gegen Gott« die Folgerung nicht gezogen: daß, wo ein Wollen gegen Gott gegeben, dies nur von einem creatürlichen Wesen, das Nichtgott ist, ausgehen könne. Oder umgekehrt wo ein Ich wirklich ein göttliches Individuum seyn sollte; da muß auch der Schluß gelten: daß solch ein Ich nie wider Gott sich geltend machen, oder als Einzelnes nicht in Gott seyn wolle.

Diese Uebereilungen stellen sich vorzüglich am

Schlusse Ihres Schreibens heraus, der die Frage beantwortet: Was ist die Idee der Entwicklung in ihren einzelnen Momenten? Sie sagen nun:

1. »Entwicklung ist Selbstoffenbarung des ewig Absoluten, in welcher jedes Moment schlechthin berechtigt ist: Sich Selbstzweck und doch zugleich Theil des Ganzen zu seyn.« — Allein, ist das Absolute nicht auch als Theil das Ganze dem Wesen nach?

2. »Jene Selbstoffenbarung verwirklicht sich erst auf der höchsten Stufe, in den Organen freyer Geschöpfe.« Aber — warum nicht auf den niederen Stufen, wenn diese doch auch Selbstoffenbarungen Gottes sind, und Gott doch nur sein Wesen, das freye, offenbaren kann? Und wie kommen freye Wesen dazu: Nur Organe für das höchste Wesen zu seyn?

3. »Die Sünde ist als Möglichkeit gegeben für das Ich: Sich zu setzen in seiner Individualität wider die Totalität.« — Ist diese Möglichkeit nicht schon von der deutschen Theologie als unmöglich erklärt?

4. »Die Möglichkeit ist zur Wirklichkeit geworden, und die Entwicklung des Bösen wie des Guten hat ein Ziel und Ende. Das Böse ist zugleich ein Ueberwind-

bares im Einzelnen wie in der Gattung, und zwar im Glauben an den Erlöser und Versöhner der Welt mit Gott, den Menschgewordenen Gottessohn.« — Allein kann Dieser etwas anderes seyn, als eine Individualisirung der göttlichen Totalität? Oder hat diese den Versuch gemacht: Sich als solche in ein Menschenexemplar zu versenken? In beyden Fällen aber, wodurch kann er erlösen? Doch nur durch sein Beyspiel als sittliches Ideal, in dem stettigen Seynwollen in Gott und der stettigen Negation seines Ichs, wo Es sich wider Gott geltend machen wollte.

Zu dieser Beantwortung in Ihrem Rahmen berechtigen mich verschiedene Ihrer Aeußerungen, z. B. über Autonomie des Geistes im Denken und Erkennen

Von dieser wissen Sie: »daß sie zur Blasphemie führe. Denn Gott sey der Wahre wie der Gute, und der Mensch erkenne Beydes in der Entfaltung des Gottesbewußtseyns.« Aber — kann der Geist des Menschen als göttliche Monas überhaupt ein anderes Bewußtseyn haben, als ein göttliches? Und kann der Mensch anders als in Gott, der Er selber auch als Theil Gottes ist, die Dinge anzuschauen? Und doch machen Sie der

Philosophie der Zukunft zur Aufgabe: »die objectiven ewigen Verhältnisse nicht abzuleiten aus Kategorien, wohl aber aus dem Urquell alles Lebens. Philosophie soll Theo-Logik werden.«

Lieber Freund! glauben Sie: daß die deutsche Philosophie je etwas anders gewesen als die alte deutsche Theologie in verbesserter und vermehrter Auflage, bald als Monismus oder Alleinslehre (vormals mit Transscendenz, jetzt mit Immanenz), bald als Monadismus oder Allvielheitslehre mit und ohne Theismus. Es frägt, um sich belehren zu lassen

Ihr

aufrichtiger —

Theuerster!

Sie haben Ihre Antwort auf meine Frage über das Verhältniß der deutschen Philosophie zur deutschen Theologie im Zeitalter der Reformation, gegen eine neue Frage an mich auszutauschen für gut befunden: Auf welchem Wege ich denn glaube, die wesentliche Bedeutung des Christenthums aufzufinden? versteht sich: wenn ich nicht den Weg der deutschen Theologie einschlage. Und fürwahr! auch ihr Weg würde mich zum Ziele führen, wenn ich auf demselben die Richtung weiter verfolgte, die sie eingeschlagen, aber nicht zu Ende geführt haben. Er würde mich nämlich zu einem durchgeführten Systeme der Freyheit führen, welches ja Sie selber zur Aufgabe der Gegenwart machen. Doch zur Sache, d. h. zur Beantwortung Ihrer eigenen Frage. Gestützt auf die hegel'sche Behauptung: daß der Endzweck der Weltgeschichte, das Bewußtseyn des Menschen von seiner Freyheit und ihrer Verwirklichung sey, sagen Sie: die we-

sentliche Bedeutung des Christenthums wird gefunden; wenn die ganze Entwicklungsgeschichte der Menschheit zur Freyheit, zusammengeschaut wird in Christo als den Gottmenschen; weil nur in Ihm der Freyheitsproceß seinen Ruhepunct finde — in Ihm nähmlich als der absoluten Einheit des Schöpfers und Geschöpfes — in Ihm als der absoluten Realisirung der Idee vom Menschen — in Ihm als der absoluten Offenbarung Gottes im Fleische zu dem Zwecke nähmlich: um dieselbe Idee in den übrigen Gliedern der Gattung zu verwirklichen, nachdem diese in der Sünde ihr individuelles Ich wider Gott als die Totalität, geltend gemacht haben, statt Jenes nur auf Gott zurückzuführen und in Ihm als der substanzialen Freyheit die formale (creatürliche) zu besitzen. Das Fundament aber zu dieser Ansicht vom Ruhepuncte für den Freyheitsproceß ist Ihr Gedanke: »daß Gott und Schöpfer die Wahrheit des Menschen als Geschöpfes sey, und daß das Geschöpf das Postulat sey von Seite Gottes in seiner ewigen Liebe.«

Ich kann hier füglich an schon Bekanntes anknüpfen nur noch hinzufügend: daß wie die Schöpfung

so auch die Sünde und Erlösung verstanden werde. Unter der Schöpfung aber verstehen Sie die Vermenschlichung Gottes, wenn Sie sagen: »daß in der ursprünglichen Diremtion des Absoluten in eine Trias, die Möglichkeit einer Vermenschlichung Gottes liege, und daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden durch den Willen der göttlichen Liebe: freyen Geschöpfen sich zu offenbaren und in Ihnen Sich selbst zu verherrlichen. Diese Offenbarung und Verherrlichung ist eine vollendete nur im Gottmenschen Christus, denn »in Ihm nur ist die göttliche Natur persönlich geworden.« — Diesen Aeußerungen zu Folge ist die Schöpfung nur eine Fortsetzung der ursprünglichen Diremtion des Absoluten. Nachdem nähmlich dieses durch Selbstentzweyung sich objectiv im Sohne geworden, ist dieser abermal eine Diremtion eingegangen dadurch: daß Er sich zum Princide einer Welt gemacht, in welcher Er den unendlichen Inhalt Seiner selbst als des Ebenbildes des ewigen Vaters aufgeschlossen, und für beyde zur Anschauung gebracht. Diese secundäre Diremtion verhält sich daher zur primitiven, wie eine theilweise zur totalen Wesenstheilung (auch Mittheilung genannt).

Und nun können Sie allerdings sagen: Gott als Schöpfer ist die Wahrheit des Geschöpfes, wie denn auch Hegel den menschlichen Geist der Wahrheit der Natur nannte, wie denn auch alles unmittelbare Seyn seine Wahrheit nur im vermittelten Denken, alles Vereinzelte seine Wahrheit in der Ganzheit erringt. Und wenn Hegel das Absolute als solches schon zum Weltprincipe machte; so kömmt nach Ihnen dieses Geschäft erst dem Objecte desselben dem Sohne des Vaters zu. Dazu kömmt noch: daß die zweite Diremtion nach dem Muster der ersten, durch Entlassung von Monaden (Realpriucipien) sich vollzieht, wovon Jede durch ihren Freyheitsgebrauch, ihre eigene Geschichte sich construirt. Denn wie die Natur als Ansich des Menschengeistes, ihre Nothwendigkeit gegen die Willkür austauscht, wenn sie sich zum Geiste entwickelt hat; so kann auch das einzelne Ich in seiner Freyheit entweder seine Willkür als formale Freyheit gegen die subsistenziale Freyheit des Weltprincips geltend machen, oder diese als Wahrheit der Willkür gewinnen, durch die Rückkehr derselben in ihren Ursprung. Dadurch kömmt allerdings der Freyheitsproceß des Einzelnen zur Ruhe, deren

Träger der Gottmensch ist, wenn Er die absolute Einheit des Schöpfers und Geschöpfes ist. Quod érat demonstrandum! Sie aber haben früher schon »Alles, was Nichtgott ist« ein Geschöpf genannt. Zwischen Nichtgott und Gott aber kann die absolute Einheit (Wesensidentität) nichts anders seyn, als eine Verein-Einheit (Einigung) zweyer wesentlich verschiedener Substanzen.

Solch eine Verbindung fordert auch die Idee von der Schöpfung. So wie nähmlich der Gedanke in dem selbstbewußten Absoluten von Etwas was Nichtgott ist, innigst mit demselben verbunden ist; so wird auch diese Verbindung nicht aufhören, wenn jener formale Gedanke seine Realisirung durch den Willen des Absoluten in einer Substanz gefunden; sondern sich grade erstrecken müssen auf diese Substanz Diese Verbindung aber des Schöpfers mit dem Geschöpfe ist kein Moment in der Realisirung der Idee Gottes vom Menschen (da diese zu ihrem Inhalte nur die Synthese von der Antithese im Weltganzen hat, welches aber als Gesammtcreatur, als Nichtgott, jedes göttliche Element als Coefficienten der Synthese ausschließt), wohl aber bezeugt jene Verbindung, daß die Realisirung von Gott

ausgegangen ist, indem sie das Ende (die creatürliche Substanz) in den Anfang (Gott) zurückführt. — Diese Verbindung ist ferner auch keine inseparable wie sichs alsbald herausstellen wird.

Der Geist des Menschen ist nähmlich nicht als Person sondern bloß als Substanz, als unbestimmtes Seyn mit der Bestimmung zur Persönlichkeit (Selbstbewußtseyn) gesetzt. Diese ursprüngliche Unbestimmtheit (Ansichseyn) kann auch der Mensch durch sich allein nicht aufheben, und gerade darin liegt das Siegel seiner Creatürlichkeit. Diese Aufhebung, als Verwirklichung seiner Bestimmung hat überdies verschiedene Stufen. Auf der ersten steht das Selbstbewußtseyn des Geistes, in welchem Er sich als Realgrund seiner Erscheinungen denkt (d. h. Sich als Seyn weiß), in welche Er aber nur durch die Einwirkung Gottes auf seinen Geist versetzt worden ist.

Auf der zweiten Stufe steht die sogenannte Freyheitsprobe, in der sich jenes ursprüngliche Selbstwissen vollenden soll, weil in diesem zwar der Geist sich als Seyendes denkt, aber noch nicht die Qualität desselben, weil jenes Sichwissen ganz unwillkürlich und ab-

sichtslos eingetreten ist. Die Qualität aber des Geistes ist die Freyheit, die vor und ohne allem Acte der Freythätigkeit, nie gewußt werden kann. Das Excitament zu dieser kann abermal nur von Gott ausgehen, und stellt sich factisch ein als Verboth etwas zu thun, folglich als Geboth etwas zu unterlassen; denn zu beyden liegt im Menschen kein Motiv.

Wie nun immer der Urmensch diese Freyheitsprobe bestehen mag, (ob nähmlich seine Willkür dem göttlichen Willen sich unterwirft oder sich diesem gleichstellt), Eines wird immer erreicht, nähmlich die subjective Vollendung seines Selbstbewußtseyns, da er von Nun an weis, was er zuvor nicht wußte: die Freyheit seines Geistes durch den Act seiner Freythätigkeit. Es ist daher gefehlt, wenn der Monismus diese Selbsterkenntniß nur vom Ungehorsame bedingt seyn läßt, da doch schon durch das Verboth als solches dem Geiste sowohl die Möglichkeit des Ungehorsams und Gehorsams, als auch die Nothwendigkeit von beyden möglichen Willensacten nur Einen als thatsächlichen, innerlichen zu vollziehen, zur Einsicht wird.

Von der bloß subjectiven Vollendung wird daher

die objective ausgeschlossen, nicht aber die subjective von der objectiven mittelst Unterwerfung des creatürlichen unter den göttlichen Willen, in welcher der Mensch das, was er durch Gott ist (das opus operatum), auch durch seinen Willen bekräftigt, zum opus operantis macht.

Er hat in diesem Falle zugleich der Idee Gottes vom Menschen als Vereinwesen in seinem Verhältnisse der Unterordnung zu Gott entsprochen, wie Er im entgegengesetzten Falle derselben Idee widersprochen und das Verhältniß der Unterordnung in das der Nebenordnung oder Gleichsetzung (so weit es von seinem Willen abhängt) verkehrt hat. Diese falsche Stellung aber kann der Wille Gottes nicht affirmiren; er muß sie als Negation abermals negiren, und so zur Vollziehung des verhängten Strafurtheils, d. h. zur Auflösung des Menschen als eines Vereinwesens schreiten.

Dieses Auseinanderfallen der Elemente der Menschennatur wird vom Christenthume, als der zweyfache Tod bezeichnet, wovon der zeitliche in der Trennung der creatürlichen, der ewige in der Trennung der creatürlichen von dem göttlichen, d. h. des mensch-

lichen Geistes vom heiligen Geiste besteht. Dieser zweyfache Tod als unmittelbare Folge und Verhängniß der Ursünde wird zugleich vom Christenthume als Strafe der Schuld bezeichnet, welche letztere ihre Wurzel von Seite des Menschen in dem Mißbrauche der Freythätigkeit, von Seite Gottes aber in dem Mißfallen Gottes an einem lügenhaften Verhältnisse der Creatur zum Creator hat.

Diese Ansicht vom zweyfachen Tode als eine wahrhaft christliche unterliegt aber sehr verschiedenen Auslegungen, wovon nicht jeder die gleiche Rechtgläubigkeit zukommen kann, solang sie andere Elemente als creatürliche, andere als göttliche aufstellt. Wenn nähmlich die eine schon in den sogenannten Bestandtheilen des Menschen als Naturwesens, die als Seele und Leib (als belebendes und unlebendiges) aufgestellt werden, seine Creatürlichkeit erschöpft findet; so erblickt die andere Deutung die creatürlichen Elemente im menschlichen Geiste, und in der vom organischen Leibe nicht zu trennenden Seele (Psyche), das göttliche Element aber im heiligen Geiste in seiner Vereinigung mit dem creatürlichen Geiste im Menschen. In diesem Falle ist

der Menschengeist zugleich der freye und als solcher der Sünde fähig. Im frühern Falle aber kann bald der Geist, bald die Psyche als das sündige Princip aufgestellt werden, aber auch jedesmal mit ganz verschiedenen Resultaten. Ist die Psyche des Widerspruchs gegen Gott fähig; so kann die Folge davon nur seyn die Trennung des göttlichen Geistes vom natürlichen Menschen und seine Rückkehr in die Gottheit. Ist aber der göttliche Geist selber der sich entscheidende gegen den Willen Gottes als des allgemeinen Weltgeistes; so ist die Trennung desselben nicht nothwendig, er kann im Menschen verbleiben, aber in seiner abstracten oder isolirten Stellung vom allgemeinen Geiste als Weltprincipe. Nach diesen verschiedenen Ansichten von der Sünde müssen sich nun auch die Ansichten von der Erlösung verschieden gestalten. Wo z. B. der göttliche Geist als Mittheilung der Gottheit an den Menschen, auch nach dem Mißbrauche seiner Freyheit, noch im Menschen verbleibt; da kann die Erlösung nur in einer That der Gottheit bestehen, in welcher sich diese in ihrer Totalität (als Weltgeist) in ein natürliches Menschengebilde herabläßt, in welchem nun auch von

einem Widerspruche zwischen allgemeinem und einzelnem Geiste Gottes keine Rede mehr seyn kann, weil die göttliche Natur hier eine persönliche und hiemit zugleich zum sittlichen Ideale für alle änderen von ihrem Urquell abgefallenen Monaden geworden ist.

Diese Ansicht ist unstreitig die Ihrige, obschon Sie sich herbeylassen: dieselbe als die allein rechtgläubige aufzustellen, wie Sie überhaupt die Unterscheidungslehren beyder Kirchen bey Seite liegen lassen, da es nach Ihrer Meinuug Gegenstände von höherem Interesse gibt, wodurch sich beyde Kirchen unterscheiden und fortan unterscheiden werden. (Was Sie nun nicht brennt, brauch ich nicht zu löschen.) Den Quell von diesen Unterschieden erblicken Sie in der Anwendung, die beyde Kirchen von der Idee der Entwicklung auf ihrem eigenen Gebiethe machen. Und so wäre ich schon am Schlusse Ihres Schreibens angelangt.

Nach Ihrer Ansicht fällt die Entwicklung (der Fortschritt) in der kathol. Kirche auf die objective Seite d. h. auf die Kirche als Ganzes. Sie soll nähmlich alle Momente der christlichen Heilslehre, wie solche in der ersten Stiftung principiell enthalten waren, herausge-

setzt haben. In der protest. Kirche dagegen fällt sie auf die subjective Seite derselben, d. h. in die einzelnen Glieder. Dort ist das Werden ein objectives, hier ein subjectives, weil dort die Auctorität der Kirche als Ganzes, hier aber die Autonomie der Glieder gesichert ist.

Die Continuität (Identität) der Entwicklung wird daher auch von Ihnen eine positive für den Katholicismus und eine ideelle im heiligen Geiste für den Protestantismus genannt, den Christus seiner Kirche verheißen, um sie in alle Wahrheit zu leiten. Sie vergleichen daher auch die kathol. Kirche mit einem Sonnensystem, das nur als Ganzes beweglich ist, die protestantische aber mit einem Sonnensysteme, in welchem jeder Planet sich um seine Achse dreht. Jene sey zwar eine Schöpfung, aber ohne Erhaltung (als Fortsetzung) derselben; diese aber werde stets im Werden jedes ihrer Theile.

Jede der beyden Kirchen verdanke nun auch ihrem eigenthümlichen Entwicklungsbegriffe ihre Größe; so daß ein Aufgeben desselben nothwendig in die andere Kirche hinüberführen müsse. Daher gebe es auch für die pro-

testantische Kirche der Gegenwart eine zweyfache Möglichkeit: Entweder abzubrechen ihr eigenes Daseyn und zurückzukehren zur alten Kirche; oder anzuerkennen das Princip der freyen Persönlichkeit und die unsichtbare Kirche (als unendliche Gemeinschaft mit Gott) zu einer sichtbaren (als göttliches Gesammtleben in einer gottentfremdeten Welt) zu gestalten.

Aber Freund! warum haben Sie an dieser Stelle unterlassen: auch für die katholische Kirche ein ähnliches Dilemma aufzustellen: Entweder das Princip der kirchlichen Auctorität fahren zu lassen, und das Princip der freyen Persönlichkeit zu ergreifen; oder jene Auctorität festzuhalten und dafür die Autonomie des Geistes aufzugeben.

Oder — sollten Sie vielleicht der Meinung seyn: daß der Katholicismus sich zum Principe der freyen Persönlichkeit bekennen könne, ohne das der kirchlichen Auctorität fahren zu lassen?

Dann hätten Sie, ohne es zu wollen, der alten Kirche wegen dieser Anlage zur Vielseitigkeit einen offenbaren Vorzug vor der evangelischen eingeräumt. Wenn Sie ihr aber diese Vielseitigkeit nicht zugestehen,

aus welchen Gründen thun Sie es? Sie kommen unter andeem auch auf die freye Forschung in der alten Kirche zu reden, und behaupten: »Jene Forschung über einen religiösen Gegenstand finde nur Statt, so lang dieser von der wirklichen Auctorität noch nicht bestimmt, d. h. zum Dogma erhoben worden; nach dieser Bestimmung aber werde jede übergreifende Ansicht, als Ketzerey erklärt.«

Derley Vorgänge kommen allerdings in der kirchlichen Praxis nicht selten vor; sie werden aber auch jedesmal aus dem Principe des Katholicismus widerlegt durch die Unterscheidung zwischen Neuerung und Entwicklung und unter Berufung auf die Geschichte der Dogmen. — Mit derley Anomalien hat es aber auch die protestantische Kirche zu thun. Hat Hegel nicht selber seine Christologie vom monistischen Standpuncte aus gegen den Vorwurf der Heterodoxie durch den Nachweis gerechtfertigt: daß sie mit dem Principe des Prtoestantismus, welches die Gnade Alles in Allem wirken läßt, im Einklange stehe, und daß der Nahme nicht die Sache sey, ob diese nun Gnade oder Freyheit genannt werde.

Gegen die Vereinbarkeit der freyen Forschung mit der kirchlichen Auctorität läßt sich auch Ihr Geständniß deuten: »daß in der Berechtigung der freien christlichen Persönlichkeit die Schwäche des Protestantismus gegenüber der objectiven Einheit der katholischen Kirche liege, indem in jener Berechtigung die Unmöglichkeit liege: der Kirche in Glaubenssachen Infallibilität zu vindiciren, und Folge dieser das Recht: Ein Symbol als objective Norm der Wahrheitserkenntniß aufzustellen, an welche der Fortschritt der Kirchenglieder pflichtgemäß gebunden sey.«

Allein — was finden Sie denn an jener Infallibilität auszusetzen; so lang Sie noch von einem Fortschritte in der Erkenntniß unter einer Norm sprechen können?

Jene Infallibilität kann so wenig eine absolute, als diese Norm eine für immer fertige seyn; aber ein Typus wird sie seyn, der zu verhüten hat: daß der Baum der religiösen Erkenntniß sich nicht alterire und mit der Zeit in ein Gewächs anderer Art ausschlage; keineswegs aber zu verhindern: daß er die Blüthe ansetze und in dieser der Fruchtknotten sich ausbilde. Solch ein Typus ist überdies ganz geeignet, den Fortschritt zu

begünstigen, statt ihn zu hintertreiben, indem er für die Wanderer im Gebiethe der Wahrheit dasteht wie die Hand am Scheidewege, damit sie nicht unnütze Wege einschlagen, weil diese vom Ziele ab, statt zum Ziele hin führen. — Nach katholischer Ansicht kömmt die Infallibilität unmittelbar nur dem heiligen Geiste zu, den Christus seiner Kirche verheißen und gesendet hat, um sie in alle Wahrheit, d. h. in das richtige Verständniß des Gegebenen in Lehre und Thatsache ihres Stifters einzuführen.

Wie es nun in einer bestimmten Zeit über denselben Gegenstand verschiedene Verständnisse gibt; so kann das richtige unter diesen abermal im Verlaufe der Zeit einer Steigerung fähig seyn, weil dieses mit den Fortschritten der menschlichen Intelligenz in andern Wissensgebiethen in Verbindung steht. Hat doch der Herr selber zu seinen Jüngern die merkwürdigen Worte gesprochen: »Ich hätte euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen; wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, den ich euch von dem Vater aus senden werde, derselbe wird euch in alle Wahrheit führen.«

Die Antwort also, welche die Kirche als Lehrinstitut auf gewisse Fragen der Zeit zu geben, aufgefordert wird, stehen unter seiner Leitung, damit unter den vielen, die auf jene Fragen gegeben werden, die tauglichste zur Herrschaft komme. Auf diese Weise bilden sich in dem Gewächse der Kirchenlehre gewisse Knotenpuncte, die wohl zu einander im Gegensatze des Unvollkommenen und Vollkommenen, nicht aber im Widerspruche des Wahren und Falschen stehen, und die Beschränktheit der menschlichen Intelligenz und die allmähliche Lüftung ihrer Schranken zur Voraussetzung haben.

Wer nun zur Kirche gehört, und bey ihr bleiben will, der wird sich jener Antwort als einer Wahrheit unterwerfen, selbst bey der Aussicht: daß im Verlaufe der Zeit sich neue Fragen über denselben Gegenstand einstellen, die abermal ihre Antwort begehren werden, weil sie diese in der bereits gegebenen noch nicht finden. Unser Wissen ist in dieser Beziehung allerdings nur Stückwerk wie der Apostel sagt; aber auch die Bruchstücke geben Zeugniß von der Ganzheit desselben; wenn wir nicht unsere Zuflucht zu einem endlosen Fortschritt, d. h. zu einer schlechten Unendlichkeit

nehmen wollen, oder dem Wissen sein Complement in der jenseitigen Anschauung allein anweisen wollen.

Wer sich aber jener Entscheidung nicht fügen will, und deßhalb lieber von der Kirche austritt, dem hat auch die Kirche seinen Weg nicht abzuschneiden, und ihn zu nöthigen bey ihr zu verbleiben.

Und hiemit wäre ich freylich bey einem Puncte angelangt, den Ihre Glaubensgenossen gewöhnlich benützen: um die Reformation als eine nothwendige zu rechtfertigen.

So sagen auch Sie: »Die Berechtigung der protestantischen Kirche liegt in der historischen Nothwendigkeit: der Selbstständigkeit der christlichen Persönlichkeit Anerkennung zu verschaffen durch den Abbruch mit der bisherigen kirchlichen Entwicklung, in welcher jene keine Anerkennung gefunden.«

Und wer könnte in Abrede stellen: daß die Praxis der Kirche im Oriente seit Kayser Constantin und im Occidente seit Kayser Karl dem Großen sich hat Mißgriffe zu Schulden kommen lassen, ohne jedoch zugleich zu behaupten: daß jene Mißgriffe im Principe der Kirche wurzeln. Eine werdende Kirche unter dem fertigen Staate der römischen Universalmonarchie, und ein wer-

bender Staat der Germanen unter einem fertigen Kirchengebäude haben wohl dasselbe Schicksal, wenn beyden nicht der Herr der Weltgeschichte zu Hülfe kömmt. Als Constantin bey der Erhebung der christlichen Religion zur Staatsreligion diese unter den Schutz desselben Gesetzes stellte, vermög welchem seine Vorgänger das Christenthum durch drei Jahrhunderte blutig verfolgt hatten; da legte die kirchliche Auctorität keine Protestation gegen eine Prärogative ein, welche die Kirche nie zur Ausbildung ihres Rechtes hätte kommen lassen; wenn nicht bei Zeiten der Sitz der Cäsaren im Westen nach Constantinopel wäre verlegt worden. — Denselben zweydeutigen Schutz übernahm der germanische Kayser als Schirmvogt der Kirche. Dort wie hier aber wurde doch nie der Grundsatz von der Selbstständigkeit der zwey socialen Institute — des Sacerdotiums und des Imperiums — bey allen ihren gegenseitigen Uebergriffen in Frage gestellt.

Jene Uebergriffe in der alten Kirche werden Sie um so mehr zu entschuldigen geneigt seyn, als Sie selbst der protestant. Kirche, die doch ihren Eintritt in die Geschichte der Anerkennung christlicher Persönlichkeit

verdankte, zur Last legen: »daß sie alsbald die Gewissen mit Satzungen eines neuen Katholicismus gebunden habe, und als Wirkung hievon zugleich auf die Revolutionen hinweisen, die jenen Anmaßungen der Kirche sowohl als des in ihrem Dienste stehenden Staates nachgefolgt seyn.« Beyde Kirchen haben sich also in dieser Beziehung nichts vorzuwerfen; es wäre denn, daß die eine zur andern sagte: Wenn das an dir als grünem Holze geschah, was tadelst du dasselbe am dürren Holze? Beyde könnten sich höchstens darüber beschweren: daß jeder von Beyden seit dem Jahre 1848 jeder Zwang unmöglich gemacht worden sey; wie denn auch das bekannte: Niemand zwingt! ebenso zum Schlagworte geworden, wie das frühere: Es ist zu spät! in der Februarrevolution. Merkwürdig aber bleibt es immer, wie gerade die neue Kirche so bald ihrer ursprünglichen Mission untreu werden konnte; so daß mir der von Ihnen angeführte Grund nicht genügen kann, den Sie darin entdecken: »weil die neue Kirche die Rechtgläubigkeit mit dem Glauben verwechselt habe; daher datire sich der neue Gewissenszwang.« Hätte sie sich etwa nur an den Glauben

als solchen halten sollen, ohne auf Rechtgläubigkeit zu dringen? Wie konnte sie dies, da Sie doch selber gestehen: »die Anerkennung der christlichen Persönlichkeit sey ausgesprochen worden in dem materiellen Principe der neuen Kirche.« Dieses Princip spricht wohl dem Glauben das Wort, aber nicht dem Glauben ohne Inhalt. Es ist der Glaube an das Verdienst Christi, der da allein vor Gott rechtfertigt ohne Werke. Es spricht von dem Glauben als dem guten Baume, der die Früchte als Werke nicht schuldig bleibt, und zu deren Hervorbringung der Glaube nicht an die Freythätigkeit des Willens angewiesen ist. Es muß daher wohl unterschieden werden zwischen dem materialen Principe als Ausdruck der freyen Persönlichkeit und als Inhalt des Glaubens. Jene hat ihr Recht geltend gemacht in der Aufstellung jenes Princips, nicht aber zugleich in dem Inhalt desselben, da dieser die Idee der freyen Persönlichkeit negirt, so daß der Inhalt des Glaubens dem Inhalte des Wissens (des Selbstbewußtseyns) widerspricht.

Eher ließe sich daher vom formellen Principe sagen: daß es die freye Persönlichkeit begünstige, indem es Je-

dem den freyen Zutritt zu der heil. Schrift gestattet; aber doch nur unter der Voraussetzung: daß das materiale Princip mit dem formalen in keine Verbindung gebracht werde. Ohne jene Voraussetzung bleibt die Bibelforschung beschränkt vom materialen Principe, diesem kömmt allein die Infallibilität zu, nicht aber der freyen Forschung als solcher. Wenn nun aber im Verlaufe der Zeit die freye Persönlichkeit findet: daß der Inhalt ihrer Selbsterkenntniß mit dem Inhalte der Bibel in keinem Widerspruche steht, indem diese sowohl der Gnade als der Freyheit das Wort spricht; so würde sie keine Ursache haben: sich über die Unverträglichkeit der Autonomie des Geistes mit der Auctorität der alten Kirche zu beklagen; ja selbst der Vorwurf, den Sie von Seite der Katholiken anführen: »daß der Bruch der neuen Kirche mit der kirchlichen Vergangenheit eine Corruption der Idee von der Kirche sey« hätte seine Rechtfertigung gefunden.

Denn wahrlich! wenn die ursprüngliche Kirche, bey aller Leitung des heil. Geistes, sich doch einen wesentlichen Fehlgriff in der Heilslehre zu Schulden kom-

men lassen konnte; so steht auch die restaurirte Kirche nicht außer Gefahr: sich abermals so zu irren.

Auch ist schlechterdings Ihre Behauptung nicht zu begreifen: »der Protestantismus lehre erst die Möglichkeit einer Geschichte begreifen, und den Fortgang derselben verzeichnen — womit er zugleich die Continuität bewahrt habe.«

Das mag von dem Protestantismus gelten, der in Ihrer Person leibt und lebt, insofern er die objective Entwicklung der Kirche im Großen übergehen läßt in die subjective der einzelnen Kirchenglieder. Ihr Protestantismus aber bleibt die Antwort schuldig auf die Frage: Ob eine objective Entwicklung möglich sey mit Umgehung der Subjecte, und ob eine subjective möglich sey mit Umgehung der Kirche im Großen und Ganzen? Offenbar ist jede von beyden Entwicklungen eine Halbheit, wenn sie die andere Hälfte unberührt läßt; wie Sie denn auch nicht ganz in Abrede stellen: daß die religiöse Denkweise seit einem Jahrhundert in principiellem Widerspruche mit den Zeugnissen des Urprotestantismus stehe. Denn was Sie darauf erwiedern: »Die Kirche in allen ihren Gliedern habe doch nicht ge-

brochen mit dem Anfange des Protestantismus« ist allerdings wahr, selbst in dem eingestandenen Falle: daß auf 99 Irrgläubige nur Ein rechtgläubiges Glied komme; aber auch diese Wahrheit ist doch ohne Bedeutung für eine Kirche, deren Baumeister von dem Grundrisse der alten Kirche abwichen, deren Stifter von sich zu seinen ersten Gläubigen sagen konnte: »Ich bin von Oben, ihr seyd von Unten — ich habe euch, nicht ihr mich erwählt.« Worte, in denen kein allgemeines Priesterthum (im Sinne der Reformation) liegt.

Diese seine Kirche — wenn sie auch auf die Urzahl von zwölf Menschenfischern reducirt werden könnte, ist deßhalb noch nicht zur Secte, und ihr Stifter noch weniger zum Sectenhaupte geworden; denn Ihm wäre auch dann noch alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.

Doch es ist hohe Zeit: daß ich mich nach so vielem Tadel endlich auf ein aufrichtiges Lob einlasse über das, was Sie die Bedeutung und Aufgabe der Gegenwart nennen, nähmlich: die Ausführung des im 16. Jahrhunderte angefangenen Werkes. »Nur ein durchgeführtes System der Freyheit, sagen Sie, kann

die protestant. Einheit und Continuität seyn.« Mit solch einem System hätte allerdings die deutsche Reformation ihre Mission erreicht, aber — was gehört zur Durchführung? Als ersten Schritt zu diesem Systeme werden Sie wohl die Emancipation der Kirche vom Staate ansehen, die nach langem Hader zwischen beyden Gewalten endlich größer ausgefallen, als beyden lieb und angenehm ist.

Was wird aber der zweyte Schritt seyn?

Gewiß zunächst eine Theorie der Freyheit nach folgendem Grundrisse. Sie unterscheiden die substanziale von der formalen Freyheit. Jene ist Ihnen die Gemeinschaft des individuellen Menschengeistes mit dem göttlichen Geiste. Diese — die sogenannte Willkür (Autonomie, Wahlfreyheit), welche Sie den Gipfel von der Wurzel (der substanzialen Freyheit) nennen, und ihr deßhalb zur Aufgabe machen: »Sich von ihrer Wurzel nicht abzulösen, sondern sich auf ihre göttliche Tiefe zurückzuführen« — nennen Sie sogar die vermittelnde Macht zwischen der Heteronomie und der Theonomie. Denn auch jeder Einzelne habe seine Geschichte auf dem Boden der menschlichen Freyheit, sey jene nun im

Fortschritte zur Erkenntniß Gottes durch die Kraft Christi begriffen (Theonomie), oder im Rückschritte zur Knechtung des Geistes unter dem Gesetze der Sünde (Heteronomie). Und wenn auch in der protestantischen Kirche nur die lutherische Confession sich zu jener Entwicklungsfähigkeit bekenne, weil sie von jeder Prädestination sich fern hält; so habe auch sie einstweilen die Aufgabe: die ganze Entwicklungsgeschichte jedes einzelnen Gläubigen in den Bereich der sichtbaren Kirche aufzunehmen, d. h. mit andern aber ihren Worten: »Das Leben der Einzelnen in Gott (sub specie aeternitatis) anzuschauen.«

Sie machen diese Anschauungsweise zugleich zur ausschließlichen Bedingung: daß die protestantische Kirche wieder zum Bewußtseyn ihrer einheitlichen Gesammtheit und dadurch zu ihrer Regeneration komme. Sie beabsichtigen mit dieser Freyheitstheorie offenbar: den Rigorismus in der Symbolfrage zur Nachgiebigkeit zu bewegen, in welcher er den Kindern der Kirche das Bekenntniß mit dem Munde erlassen, und dafür sich bloß mit dem des Herzens begnügen solle, nach dem paulinischen Satze: Corde creditur ad justitiam, ore

fit confessio ad salutem. »Im Principe der freyen christlichen Persönlichkeit, sagen Sie, liegt die Geltung und Nichtgeltung des Symboles; denn — ein Anderes glauben ist noch kein Glauben gegen den Glauben der Kirche, und nur das Nichtwollen des kirchlichen Glaubens, nicht aber das noch unvollständige Glauben schließt von der Kirche aus.«

Sie sagen sogar: daß die rechte Einsicht in das Wesen der protestantischen Entwicklung und in die Stellung des Symbols in ihr, sich nur aus dem von Schleyermacher bekannt gemachten Unterschiede beyder Kirchen erheben lasse, vermöge welchem dem Katholiken sein Verhältniß zu Christo durch die Kirche bestimmt wird, im Protestantismus dagegen wird das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche nach dem Verhältnisse ausgemittelt, in welches sich der Einzelne zu Christo durch Selbstbestimmung gesetzt hat.

Der Protestantismus, lautet ihr Commentar hiezu, ist die innere Erfahrung des Einzelnen von seiner Freyheit, die er in Gott durch Christum besitzt, und erst durch dieses Unsichtbare wird das Sichtbare (die Kirche) bestimmt. Sie setzen hinzu: »die Möglichkeit

sey allerdings im Protestantismus gesetzt: daß in vielen Individuen das Princip der freyen Persönlichkeit nicht zum Durchbruche komme, d. h. von der formalen zur substanzialen in Gott fortschreite; allein diese Möglichkeit liegt im Christenthume selber, und ist daher nicht dem Protestantismus zur Last zu legen.«

Ich bin mit Ihrem Commentare gewiß mehr zufrieden als es Schleyermacher seyn würde, der die Abhängigkeit der sichtbaren Kirche von der unsichtbaren auf das sogenannte allgemeine Priesterthum basirte, wo jeder, weil er sein eigener Priester, auch sein eigener Lehrer auf dem Grunde innerer Erfahrung ist. Allein — bevor der Einzelne eine innere Erfahrung von seiner Freyheit und ihrem Verhältnisse zu Gott zu machen befähigt ist, hat er bereits eine bestimmte Kunde von jenem Verhältnisse durch seine Kirche, der er durch die Taufe angehört, erhalten und im Glauben an ihre Auctorität angenommen; so daß es von seiner innern später eingeleiteten Erfahrung bloß abhängt: Ob er bey dieser Kirche verbleiben will oder nicht. Dies gilt aber unstreitig von der Erfahrung jedes Einzelnen in jeder Kirche, woraus sich auch die Uebertritte aus der

einen in die andere rechtfertigen lassen. — Daher läßt sich nicht blos der Protestantismus, sondern auch der Katholicismus eine innere Erfahrung nennen, wodurch der Einzelne sein Verhältniß zur stehenden Kirche entweder affirmirt oder negirt, je nachdem Er sie mit der Kirchenlehre überstimmend findet oder nicht.

Diese Lehre aber als katholische bestimmt das Verhältniß des freyen Geistes zu Gott, als ein Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, folglich als ein Verhältniß zwischen qualitativ verschiedenen Wesen (Lebensprincipen), zwischen denen wohl eine Vereinigung statt finden kann, aber nicht muß, weil sie selbst als eine ursprünglich von Gott gesetzte, zugleich von der Freythätigkeit des Geistes abhängig ist.

Daher ist auch im Katholicismus die Möglichkeit gesetzt: daß das Recht der freyen Persönlichkeit nicht zum Durchbruche komme; aber dieser besteht

1. nicht in der Erkenntniß von der Wesenseinheit der creatürlichen und absoluten Persönlichkeit, wohl aber in der Unterordnung des freyen unter den göttlichen Willen;

2. ist die Möglichkeit vom Nichtdurchbruche nicht im Christenthume als solchem zu suchen.

Denn dieses als Erlösung setzt wohl die Sünde, als Mißbrauch der Freythätigkeit, folglich die Freyheit des Geistes voraus; Es setzt aber diesen nicht als freyen, als welcher er schon durch die ursprüngliche Schöpfung eingetreten ist. Es weist auch dem freyen Geiste sein Ziel in Gott an, in welchem er durch Vereinigung mit ihm seine Verklärung und Beseligung erlangt. Das Christenthum ist die Wiederherstellung des ursprünglichen durch die Sünde zerstörten Verhältnisses, ist Wiedergeburt des Geistes aus Gott durch Wiedervereinigung. Seiner mit Ihm im heiligen Geiste, welchen der freye Gehorsam Christi des zweyten Adams, dem Menschengeschlechte wieder erworben hat.

Nach Ihrer Ansicht vom Christenthume in seiner Mission an die Menschheit, nimmt offenbar das (theoretische) Moment der Erkenntniß den ersten Platz ein, aus welchem sich das practische in der Regel von selbst ergibt. Jenes bestimmt nun das Verhältniß Gottes zum Reiche freyer Persönlichkeit nach der Kategorie der Substanz und Accidenz (Wesen und Form),

und darin erblicken Sie zugleich ein Universalmedicament für alle Gebrechen Ihrer Kirche. Sie haben aber dabey übersehen: daß selbst unter jener Kategorie, das Verhältniß Gottes zur Geisterwelt auf so mannichfaltige Weise aufgefaßt werden könne, daß jede der andern abermal feindselig ohne Versöhnung gegenüber steht.

Ist nähmlich die göttliche Freyheit nur die unbestimmte Substanz; so sind die Träger der formalen Freyheit zugleich die Träger des göttlichen Selbstbewußtseyns, und als solche ihre Vollendung. Ist dagegen die göttliche Substanz zugleich eine durch sich bestimmte folglich selbstbewußte persönliche; so steht die Geisterwelt zu ihr im Verhältnisse der unvollkommenen zur vollkommenen Persönlichkeit, da jene nur als der Inbegriff von theilweisen Entlassungen gedacht wird, in welche das Eine göttliche Wesen aus was immer für einem Motive, sich dirimirt hat.

Aber auch hier kann ein doppeltes Verhältniß eintreten. Der unvollkommene Träger der theilweisen Substanz Gottes kann entweder vermög seiner göttlichen Freyheit (die er nicht ungleich mit Gott theilt)

diese geltend machen gegen die Persönlichkeit Gottes, indem er wohl zu einer Bewegung um seine eigene Achse, nicht aber zu einer um das Centrum des Weltalls sich bestimmt; oder er entschließt sich auch zur zweiten Rotation als Trabant Gottes, und zwar in Folge der Erkenntniß seiner Gleichheit mit Gott dem Wesen nach, und seiner Ungleichheit mit Gott dem Grade nach, die ihn zur Rückkehr und Wiedergeburt seiner Freyheit aus Gott determinirt. Vergessen darf hier nicht werden: daß der eine Freiheitsakt wie der andere, dasselbe Recht und Verdienst für sich hat Gott gegenüber, da beyde ihre Wurzel in der Identität ihres mit dem göttlichen Wesen haben. Dieses aber kann sich im Gebrauche seiner Freiheit nie selbst verschulden. — Ist nun dies nicht übersehen worden; so kann wohl Niemanden die Antwort schwer werden: Ob unter dem allgemeinen breiten Fallschirm göttlicher Freiheit, Eine Kirche zu Stande kommen werde auf die Dauer d. h. mit der sichern Aussicht jeder Confession in ihr, auf die Anerkennung ihrer Orthodoxie in der Coexistenz mit den andern.

Denn unstreitig wird jene Confession zuerst sich ausscheiden, wenn sie nicht ausgeschieden wird, die

dem freyen Geiste die Macht vindicirt: seinen momentanen Abfall zu einem ewigen zu erheben, und dies ohne Sünde, weil sein Recht hiezu im göttlichen Character der Freyheit liegt.

Was folgt nun aber daraus?

So viel einstweilen. Die protestantische Kirche wird ihre Mission erst dann als vollzogen ansehen können, wenn von ihr das Recht der freyen christlichen Persönlichkeit nicht mehr aus der Grundform der Emanation (die unter der Kategorie der Substanzialität zu stehen kömmt), sondern aus der der Creation begriffen wird.

Denn nur hier ist sie eine christliche Kirche, dort aber steht sie auf dem Boden des Heidenthums d. h. der Naturvergötterung (der theilweisen oder ganzen). Dem alten Heidenthume gegenüber stand schon das Volk der Verheißung mit der Lehre von der Weltschöpfung aus Nichts. In Verbindung mit ihr stand sein Glaube an die Sünde als Abfall des ersten Menschen von Gott, wie sein Glaube an die Verheißung, an den Erlöser. Dem auserwählten Volke galt sein Glaube als ein Geschenk Gottes, der sich seinen Stammvätern geoffen-

baret hatte, dessen Inhalt ihnen ohne diese Mittheilung ewig unerreichbar geblieben wäre. So wenig nun diese Offenbarung als historische Thatsache in Abrede zu stellen ist; so wenig läßt sich läugnen: daß wenn Gott als Schöpfer sich in der Weltwerdung ebenfalls geoffenbart hat, er als solcher auch in seinem Werke sich nicht unbezeugt gelassen haben werde. Dieses Zeugniß kann der selbstbewußte Geist in Sich selber finden. Und dies ist die Aufgabe seiner Wissenschaft in gegenwärtiger Zeit, und in der Lösung derselben liegt zugleich ihre Bedeutung.

Ist Ihm einst diese Lösung gelungen; so wird Er seinen Gegnern (zugleich Gegner der Berechtigung freyer Persönlichkeit) ganz anders als bisher zu begegnen im Stande seyn. Wenn diese Gegner bisher auf die Atomisirung der protestant. Kirche hinwiesen, welche all' ihre Hoffnungslosigkeit auf Gemeinschaftlichkeit nur der Herrschaft des Subjectivismus zu verdanken habe; so konnte die Begriffswissenschaft höchstens auf den Unterschied aufmerksam machen zwischen Eigenleben und dem Leben der Persönlichkeit, und zeigen: wie nur jenes in seiner Selbstsucht aller Gemeinschaft geschworner Feind sey, nicht

aber dieses, welches ja ihr volles Leben nur im Fortschritte von der formalen zur substanzialen Freyheit (von der Peripherie in's Zentrum) folglich im Leben aus Gott besitze.

Von dem Unterschiede aber zwischen der absoluten Berechtigung einer creatürlichen, und der einer absoluten Person mußte sie schweigen.

Jene ist eine schlechthinige (absolute) nur, weil sie eine ewige unveräusserliche ist, wie der ewige Gedanke Gottes, der sich in der freyen Creatur realisirt hat; diese aber setzt den menschlichen Geist auf den Thron des Dreieinigen, und übergibt ihm als dem allein selbstbewußten die Zügel der Weltregierung, mit dem Rechte: nach Belieben Weltgeschichte zu improvisiren.

Eben so mußte sie schweigen vor dem Unterschiede zwischen der Subjectivität im Leben der Natur, und der Subjectivität des freyen Geistes, weil sie selber den Geist nur als ein gesteigerten Subject des Naturlebens ansah und so die Individualität mit der Persönlichkeit identificirte. Ist aber der persönliche Geist nur ein Moment in dem Besonderungsprocesse des Absoluten; so ist er auch nur ein göttliches Individuum, und daher

nicht minder selbstsüchtig, als das Individuum im Leben der Mutter Isis; selbst in dem Falle: daß in jenem Processe das verschwindende einzelne Moment als permanentes Element d. h. als Princip oder Monade auf dem Wege der Effulguration (und nicht der Emanation) aus der Centralmonas entlassen worden sey, wie bereits dargethan worden ist.

Es soll aber hiemit keineswegs behauptet werden: daß der Creatianismus in der Metaphysik, den Pantheismus oder Theopantismus unmöglich machen werde. Denn — wir wissen recht wohl — daß das Mysterium iniquitatis neben dem Mysterium redemptionis seinen historischen Verlauf habe, und seinen Abschluß in der Offenbarung des homo peccati finden werde. Aber in der Weltkirche wird jenes Mysterium seinen Lehrstuhl nicht mehr aufrichten, wie zeither. Alle Gläubigen jeder Confession in der allgemeinen christlichen Kirche, werden als Ein Mann aufstehen für den Einen Menschensohn als Sohn der Jungfrau, als zweite Schöpfung Gottes auf dem Boden der ersten.

Ferner — ist die Lösung jener Aufgabe einmal eingetreten, dann kann auch die deutsche Nation es getrost

abwarten: ob die moderne Prophezie der Slaven in der Gegenwart über die Zukunft der Deutschen in Erfüllung gehe oder nicht. »Während der Westen Europas (so lautet sie in einer zu Prag erschienenen Broschüre) immer mehr und mehr der neuen Welt sich zukehren wird, um endlich in diese — am Ende der europäischen Geschichte — aufgenommen zu werden für den weitern Fortschritt des Liebe- und Kunstlebens, im Verdrängen der Religion und des Rechtes in Kirche und Staat — wird sich der germanische Geist immer mehr zu den Slaven hinwenden, um in diesen eben so aufzugehen, wie er aus den classischen Völkern hervorgegangen ist (als diese in jenem untergingen). — Es wird in diesem Aufgehen zunächst ein Reich der Wahrheit (ein lichtes d. h. kein finsteres Mittelalter) über die Welt hereinkreisen, das sich charakterisiren wird durch glücklichere Identitätsversuche der zwey neuen Mächte (der Liebe und der Kunst). Der Charakter der Slaven (der vorzüglich befähigte zur Ausbildung des Socialismus und Communismus) wird sie vorzüglich zu Trägern des kommenden L i e b e r e i c h e s machen und erheben; nachdem in der langen Zeit (zwischen ihrer Sclaverey unter den Deutschen und ihrem idealen

Leben der Zukunft) der deutsche Genius in ihr Leben aufgegangen und untergegangen sein wird. — Dann wird aber auch das Ende der europäischen Geschichte bevorstehen, an welchem der Weltgeist alle Errungenschaften des europäischen Bewußtseyns zusammenfassen wird, um auf seiner historischen Rückkehr in den südlichen (dem alten Griechenland nachbarlichen) Slavenvölkern jenes ideale Modell des griechischen Lebens zu verwirklichen, das die Begeisterung der Völker stets so reichlich genährt hatte.« — Ein Wort von Alexander Humboldt: »Die Slaven werden auf griechischen Boden nie Helenen werden» schließt das Ganze, jedoch mit dem Zusatze: »aber bloß deßhalb, weil ihre Zukunft das göttlich verklärte Seyn des griechischen idealen Scheines seyn wird.«

Der deutsche Schlüssel zu dieser Prophetie, in welcher das über slavische Zukunft ausgespannte Himmelszelt voller Dudelsäcke hängt, ist allerdings nur in der Philosophie des anonymen Propheten zu suchen (von der ich schon zu Ende meines ersten Briefes Erwähnung gemacht); aber einen pohlischen Dietrich liefert uns eine andere Schrift unter dem Titel: De religione christiana in Slavis introducta, propagata, reformata von Dr.

C. J. Ignatizevič v. Thalek, Mitgliede der deutsch-orientalischen Gesellschaft. Heidelberg 1848.

Daselbst lesen wir unter dem Titel Joh. Huß: »In dem Kampfe des böhmischen Reformators mit der alten Kirche sind zwey Principen zu unterscheiden, das des Despotismus und der Freyheit, sowohl der religiösen als der staatlichen. Der Slave stand für beyde Principien der Freyheit ein, gegen ihn aber stand der Germane auf und zwar aus Haß gegen Ihn, der ihn verblendete und einen Despotismus im Dienste Rom's vertheidigte, den er im folgenden Jahrhunderte selber verwünschte. Die Einheit beyder Principen läßt sich ohne weiters die slavisch nationale nennen, die heut zu Tage nur deßhalb angefeindet wird, weil sie nicht mehr zu bewältigen ist. — Schwer ist es wohl zu entscheiden: welches von den zwei Hauptprincipien den Sieg über das andre davon getragen — ob das des Despotismus, wofür der Germane — ob das des Liberalismus, wofür der Slave kämpfte. — Wer aber den Grund wissen will, an dem das Unternehmen eines Huß scheiterte, der wird ihn finden in der Größe seines Planes.

Er allein von der Freyheit in ihrem ganzen Umfange begeistert, wagte den Versuch: dem ganzen Menschen (nicht bloß den religiösen) die Freyheit zu erringen, daher Er auch nicht bloß den Haß der Priester, sondern auch den der Könige sich zuziehen mußte. Luther, sein Nachfolger, erkannte dies wohl, und schloß sein Unternehmen in engere Gränzen ein, und erreichte auch sein Ziel in der Gewissensfreiheit, die er aber leider! gegen die päpstlichen Umtriebe nur dadurch sichern konnte: daß er seine freye Kirche unter den Schutz des Staats stellte.

Der Protestantismus also in seiner religiösen Einseitigkeit hat dem Hauptbedürfnisse nicht Abhülfe geleistet, er ist sogar zum Theil in die Fehler der bekämpften Kirche gerathen, einem neuen, wenn auch freyeren Dogmatismus verfallen. Die römische Kirche hat im tridentinischen Concil den alten Stand der Dinge bekräftigt und hiemit alle Hoffnung ihrer Wiedergeburt abgeschnitten.

Die griechische Kirche, mit dem Volke zwar inniger verbunden, aber geknechtet von der Staatsgewalt, kann ihren Plan nicht ausführen.

Aus dieser Trichotomie kann sicher deßhalb keine christliche Einheit entstehen, weil alle diese Formen am Gebrechen des Dogmatismus laboriren. Unsre Zeit aber verträgt kein Dogma; das einzige Band der Menschheit (die christliche Liebe nähmlich) soll ihr einziges Princip seyn. Dieses christliche Princip enthält in sich zugleich das Leben des Christenthums, und dieses in die Welt einzuführen ist recht eigentlich Sache der Slaven. Die Slaven nämlich, sind das einzige Volk, das noch ein wahrhaft christliches genannt zu werden verdient, da alle übrigen Völker das Christenthum als einen bereits überwundenen Culturgrad ansehen, wie sie auch die Kraft und Würde desselben kaum ahnen. Das Volk der Slaven ist also des Christenthums einzige Stütze.

Wer aber vormals in den Tagen des Verfalles der Religion und Kirche einen Huß berufen, wird auch in einer weit gefahrvolleren Zeit, den Mann senden, der Priester und Fürst in Einer Person, sein Volk auf den höchsten Gipfel der Humanität führen wird.»

So viel aus den slavischen Propheten-Stimmen über die Zukunft der Slaven und Deutschen.

Ist Ihnen, Freund! je ein besseres Medicament der homöopathischen Heilkunst zu Gesichte gekommen, um durch eine neue die alte Prahlerey der Deutschen mit ihrer Auserwählung für die Reformation der christlichen Kirche niederzuschlagen? Kennen Sie ein solches; so machen sie es ja bekannt, denn, wie Sie sehen, es ist die höchste Zeit: daß Europa, die Jungfrau mit ihrem seit der Kirchenreformation gespaltenem Herzen von der lebensgefährlichen Wunde endlich einmal geheilt werde, um sodann allen Nationen auf eine gründlichere Weise zu zeigen: Worin die Auserwältheit der deutschen Nation bestanden und wie sie dieselbe erprobt habe. Lassen sie nicht zu lange — auf eine Fortsetzung warten

Ihren

aufrichtigen N.

Postscript. Ich habe oben von dem Schlüssel der ersten Prophezie gesagt: daß er, ein deutsches Fabricat, in der Philosophie des Propheten zu finden sey, die er aber als Resultat seiner Selbsterkenntniß aufstellt. Die Grundzüge der Letzteren finden sie als Bey-

lage. Lesen Sie, aber hüten Sie sich: daß Sie vom Wunder nicht verzehrt werden!

Grundzüge der Selbsterkenntniß.

1. Es gibt Ein Allwesen mit zwey ewigen Eigenschaften.

Sie sind die irdische und göttliche Gewalt in gleicher Berechtigung. — Sein Leben steht unter einem Grundgesetze, welches heißt: die Paralysirung der Gleichheit in jener Berechtigung. Dies Gesetz ist das Mittel zum Zwecke, weil Es einleitet den Uebergang der irdischen in die Herrschaft der göttlichen Gewalt.

Verwirklicht erscheint jener Zweck in der Menschenwelt und zwar in folgenden Momenten:

2. Das Allwesen mußte in Bewegung gerathen, denn die starren Naturkräfte mußten lebendige werden, bis der Mensch entstand.

Dieser steht nun in der Mitte zwischen den zwey Gewalten, sowohl in der Natur, wie in der Geschichte. In dieser aber geht die Herrschaft der irdischen gänzlich unter, und dies geschieht in unserer Zeit.

Diese ist nähmlich die vom Leben der Natur am

weitesten entfernte und getrennte, obschon die Verbindung des Geistes und der Natur in ihr, die innigste ist — durch die **Wissenschaft**, die das **bewegliche Wesen** des Menschen ist.

3. Der Name unserer Zeit ist daher auch der des **wahrhaft Menschlichen**. Darin liegt ihre Bedeutung im Allgemeinen; im Besondern aber hat sie eine dreyfache Gliederung:

In der Religion und Kunst.

In dem Rechte und der Liebe,

In der Wissenschaft.

Denn in unsre Zeit fällt, wie der Uebergang der Religion in die Kunst, so der des Rechtes in die Liebe. Jede von beyden Wandlungen aber vermittelt sich durch die Wandlung als Umschwung in der Wissenschaft als solcher (d. h. in der Philosophie) der aber erst **jetzt** in der Tiefe des Menschengeistes vor sich gehen konnte, nachdem die Philosophie zuvor folgende Bahn zurückgelegt hatte.

4. Die Philosophie stellt sich in der Geschichte erst dann ein, wenn der Mensch mit sich selber in Entzweyung von Wissen und Seyn (Irdischen und Göttlichen)

getreten. Sie ist daher auch bloß das höhere Bewußtseyn von jenem Zustande des Menschengeschlechtes.

a) In der morgenländischen Philosophie war nun das Bewußtseyn sich selber das unendliche Seyn, von welchem aber das Wissen zum Denken erhoben ist. Der Inhalt dieser Weltschauung war daher die Identitätslehre d. h. die Lehre von der unmittelbaren Einheit des Irdischen und Göttlichen (des Wissens und Seyns).

b) In der abendländischen Phil. dagegen war das Bewustseyn des M. sich selber das endliche manigfaltige Wissen, das aber nicht mehr an sein Seyn heran konnte. Ihr Inhalt war daher auch die Differenzlehre, die Lehre vom Gegensatze des Wissens und Seyns (des Subjectes nnd Objectes) in all seinen Formen von Thales bis Herbart; und der Standpunct des Geistes ist daher der des Urtheils genannt worden, aus welchem sich jener Inhalt allein begreifen läßt.

In dieser Philosophie hat sich die christliche Religion den Character des Mutterlandes am treuesten bewahrt; aber auch in der Scholastik ihren Untergang eben so, wie die griechische den Ihrigen im Neuplatonismus erlebt. Ihr Inhalt war das Wissen in seiner Trennung

vom Seyn — oder — der christliche Glaube als Gegensatz zur Einheit des Wissens und Seyns, und daher auch ein geschworener Feind der Philosophie — aus Selbsterhaltung.

c) Die ganz neue (moderne) Philosophie hat nun die Aufgabe: die Vermittlung zwischen der griechischen und christlichen Weltanschauung herbeyzuführen.

Deßhalb steht auch der Geist hier auf der Stufe des Schlusses, und löst jene Aufgabe nach drey Categorien und eben so vielen Gruppen.

α. So entspricht der Categorie des Unendlichen (des Seyns, der unmittelbaren Einheit) — die pantheistische Gruppe, welche das Problem in der Identitätslehre der Philosophen Italiens und der Mystiker Deutschlands löste.

β. Der Categorie des Endlichen (des Wissens, des Gegensatzes) entspricht — die rationalistische Gruppe die dasselbe Problem in apriorischen Begriffen und in aposteriorischen Postulaten eines Cartesius, Spinoza und Leibnitz löste.

γ. Der Categorie vermittelter Einheit (des Bewußtseyns, der Versöhnung des Gegensatzes) entspricht

endlich — die idealistische Gruppe. In ihr steht Kant obenan, wiewohl die Versöhnung sowohl des von ihm aufgestellten Gegensatzes (von Denken und Seyn) als die der zwey vorausgegangenen Gruppen — von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart auf verschiedene Weise versucht wurde. So unser Philosoph.

Merkwürdig ist für mich der Schluß dieser wunderlichen Geschichtsconstruction in den Worten: »daß der ganze Proceß der modernen Philosophie gar nichts für unser Zeitalter Ersprießliches enthalte; sintemalen alle derley Identificirungs- oder Versöhnungsversuche bloß scheinbare seyen. Denn die zwey Principien des Alls führen in der Wissenschaft, als Wissen und Seyn immer noch ihren Kampf so fort, wie in der Geschichte als böses und gutes Princip, und in der Natur als Finsterniß und Licht. Nur Eines sey für unsere Zeit von so großer Wichtigkeit, daß sich mit ihm nur die Reformation und Revolution messen lasse, nähmlich: die Emancipation des Wissens vom Seyn durch Cartesius.«

Wie so? »Seitdem begann das Endliche einen gleichberechtigten Kampf mit dem Unendlichen, der den Uebergang zugleich von der Herrschaft des Ir-

dischen zu der des Göttlichen einleitete durch die — jetzt erst ermöglichte — Lösung des Räthsels von Seite der Wissenschaft. Denn Wissen und Seyn, als gleichberechtigte Principe des menschlichen Bewußtseyns mußten ihren Ausdruck in der Zeit finden, da überhaupt kein Seyn und kein Wissen den Uebergang vom Irdischen zum Göttlichen zu bewirken im Stande ist; wohl aber die Zeit, die Beydes einiget zum Bewußtseyn. Denn Wissen und Seyn als solches sind bloße Abstractionen in einer — bloß vorausgesetzten — Absolutheit. Abgesehen von dieser aber sind Wissen und Seyn Urprincipe des Alls und folglich des Bewußtseyns. Hiemit ist zugleich alles Außerweltliche zurückgenommen auf Immer in das Wesen des Menschen. Die Lösung also des Räthsels (d. h. die Versöhnung des Göttlichen und Irdischen) gelingt nur in der Philosophie durch die Erkenntniß einer relativen Identität von Wissen und Seyn (unwahr ist die absolute). Diese Erkenntniß führt sodann auf religiösem Gebiethe zu der Wahrheit: daß Gott nur das Resultat eines Processes ist, und auf dem Rechtsboden zu der Wahrheit: daß alle Menschen Ein und dasselbe

Wesen sind, daß ihre Vielheit nur Schein ist, bewirkt durch das Irdische, das jene Einheit in eine Vielheit zersplittert. Jene Versöhnung aber ist zugleich die Herrschaft der göttlichen Macht über die irdische.«

Wie verträgt sich aber, muß man hier fragen, jene Herrschaft mit der Gleichberechtigung beyder Gewalten? Die Verträglichkeit scheint mir nur dadurch erklärlich, daß die Gleichberechtigung als ein gegenseitiger Wechsel in der Herrschaft gedeutet wird. Darum heißt es: »Wenn die göttliche Macht in das Wesen des Menschen einkehrt; so zwingt sie das Princip der Zwietracht (das Irdische): den Menschen ebenso zu verlassen; wie die irdische Macht zu Anfang der Geschichte das Göttliche aus dem Menschen getrieben, so daß er glaubte: Göttliches hätte sein Wesen verlassen, dieses sey nur noch Irdisches. Es tritt nun zwar ein neuer Wahn an die Stelle des alten; aber er ist doch ein seligmachender in der Vorstellung: als ob nun Irdisches aus dem Menschen ausgeschieden sey. In dieser Vorstellung aber wird der Mensch immer mehr vom Göttlichen beseelt und durchdrungen, und

sein Schaffen in der irdischen Sphäre ist nun das, was Kunst genannt wird, durch die unserm Geschlechte eine neue Welt entstehen wird in dreyfacher Abstufung. Vor allem wird das göttliche Bewußtseyn die gesellschaftlichen Zustände durchdringen — das Recht in Liebe verkehren. Dann wird Es das elementarische Leben der Natur immer gewaltiger umstalten. Endlich aber wird das anfängliche Verhältniß des Menschen zur Natur sich umkehren in das der Abhängigkeit der Natur vom Göttlichen im Menschen. Diese Verklärung der Natur ist die Vollendung des allgemeinen Kunstwerkes, sie ist das ersehnte Paradies, in welchem Göttliches und Irdisches Eins und dasselbe sind, versteht sich — nur in relativer Identität — wie wir gehört.«

Sie werden mich nun freylich fragen: wie es komme, daß das Christenthum von allem Antheile an jener gerühmten Versöhnung ausgeschlossen werde? Unser Prophet stellt auch gar nicht in Abrede: daß der erste Versuch zur Versöhnung des Zwiespaltes gemacht worden sey in der Person des Weisen von Nazareth, in dessen Wesen sich Göttliches und Irdisches wieder ge-

einet habe, d. h. als Geeintes nur vorgestellt wurde. Allein seine Versöhnung, bemerkt er, war nicht die wahrhafte. Zum Beweise wird angeführt das Volk der Juden, das seitdem in der Weltgeschichte dasteht, wie das Echo von jener schmerzlichen Klage über seinen Mißgriff in der wichtigsten Angelegenheit des Lebens. Zum Beweise wird angeführt der Katholicismus, der unter dem Bischofe Augustin an die Stelle gestillter Sehnsucht, abermal den alttestamentarischen Zwiespalt des Göttlichen und Irdischen als Religion setzte. Sein großes Verdienst besteht nur darin: daß er durch den Glaubenszwang die alte Sehnsucht nach wahrhafter Versöhnung in der Menschenbrust wieder erweckte. Diese Sehnsucht fand auch zum Theil ihre Befriedigung in der mittelalterlichen Mystik vorzüglich auf deutschem Boden, wo die Einheit des Irdischen und Göttlichen in dem ecstatischen Schauer des armen Schuhmachers von Görlitz in Erfüllung ging. Aber diese Befriedigung war noch nicht die wahrhafte; so lang sie vom Menschen verlangte: daß er in Gott aufgehen müsse, als ob der Mensch aus Gott, nicht aber Gott aus den Menschen hervorgegangen sey.

Die deutsche Mystik bildete daher nur das zweyte Extrem zu der Verweltlichung und Aeußerlichkeit des hierarchischen Katholicismus, und konnte daher auch umschlagen in die gänzliche Negation des alten Kirchenthumes in der deutschen Reformation durch Luther. — Als das große Resultat derselben stellt der Prophet auf: daß die Religion des Menschen zum erstenmal Sache des Verstandes wurde (nicht mehr die des Gefühls). Der Verstand, die Urtheilskraft ist das Princip der geistigen Bewegung, und so zugleich das der ganzen neuen Zeit. Der Zweck und die Bedeutung derselben aber war die Auflösung des alten Zwiespaltes, der sich selbst noch in der lutherischen Orthodoxie festgesetzt hatte. Aber auch jetzt geschah jene Auflösung nur allmählig — von Spinoza durch die englischen Deisten und französischen Materialisten, bis endlich in der letzten pantheistischen Schule das Göttliche (der absolute Geist) als ein Resultat in der geschichtlichen Entwicklung des Menschen durch Feuerbach anerkannt wurde, und so das Seitenstück zum alten Mysticismus — die Aufnahme des Göttlichen

in das Menschliche — ungehindert aufgestellt werden konnte.

Und hiemit erklärt sich zugleich: Wie sich der Prophet zum Schluße der Grundzüge seiner Selbsterkenntniß über nichts weiter zu beschweren hat, als über den Indifferentismus, den Er den Verstand unserer Zeit nennt, und welchen das Göttliche so wenig beugen als zum künstlerischen Schaffen erheben könne, wohl aber stehe er noch der Erkenntniß vorurtheilsfrey offen, und könne so als der aufgewühlte Boden angesehen werden für die reifgewordene Frucht vom Baume der Erkenntniß, um zum kräftigen Baume des Lebens aufzuwachsen.

Was sagen Sie nun zu diesem seltenen Projecte einer Selbsterkenntniß, die nur das Ich eines Caliban oder das eines Puck (im Sommernachtstraum) zur Voraussetzung haben kann? Halten Sie Es nicht für ein Fabricat aus einer der Officinen Jungisraels, etwa zu dem Zwecke unternommen, um sich dem Slaventhume zu empfehlen für seine bevorstehende Weltherrschaft, um auch in dieser der Theilnahme am activen Staatsbürgerthume versichert zu seyn, welches Israel zunächst dem

deutschen Michel verdankt. Denn nur ein Culturjude kann das Schicksal seines Volkes als das Echo seiner Klage über einen Mißgriff in der wichtigsten Angelegenheit seines welthistorischen Lebens deuten; wie diese Ansicht nur das Echo ist von dem Aberglauben des orthodoxen Judenthums, das die Wunderthätigkeit eines Jesus von Nazareth seinem gotteslästerlichen Attentate zuschreibt, daß dieser den Nahmen Jehova aus der Gesetzesrolle herausgeschnitten, und denselben in dem Schenkel seiner rechten Hüfte eingenäht, bey sich trug.

Und nur eine orientalische Phantasie kann die Wissenschaft einerseits das bewegliche Wesen des Menschen nennen, und anderseits doch auf Selbsterkenntniß basiren wollen.

Und fürwahr! diese Philosophie macht aus ihrer Proteusnatur kein Geheimniß; denn was kann sich mit einer Wandelbarkeit messen, in der die zwey Eigenschaften Eines Allverwesers — ehe man sichs versieht — in zwey Grundprincipe umschlagen, zu denen von nun an das Eine Allwesen sich nur als formaler Inbegriff derselben verhalten kann, weil Es seine Realität an jene abgegeben haben muß?

Oder — wenn sie die Gleichberechtigung dieser Principe bald durch das Gesetz der Paralisirung verhöhnt, bald wieder in einen Herrschaftswechsel verwandelt, der abermal in Ungerechtigkeit umschlägt, weil das gute Princip, einmal hienieden zur Herrschaft gelangt, diese nie mehr fahren läßt. Endlich wird sogar diese gerechte Ungerechtigkeit — der Zeit vindicirt, die ein größeres Unding ist, als die Zeruane-akarene der spätern Parsenlehre, von welcher Jene doch als Ewigkeit, weil als gränzenlose Zeit, verehret wurde. Unser Philosoph scheint überhaupt die Absicht gehabt zu haben: Sein Genie in der Speculation dadurch zu beurkunden; daß er die Metamorphosen, die in der Parsenlehre in einem Jahrtausende vor sich gegangen, in einer Secunde vollzogen hat. *)

Ein Kopf mit solchen innern Erlebnissen kann dann zum Ueberschusse allerdings leicht auf den Einfall gerathen: daß solch eine Macht der Zeit mit der

*) Man lese hierüber die Fortsetzung der Abhandlung zur Geschichte der Religion, Nr. III. Die Ormuzd-Religion von Prof. Roth in Tübingen, im 2. Hefte des Jahrgangs 1849.

Zeit das Recht auf dem socialen Boden in die Liebe verwandeln werde. Ist es ihr ja doch schon gelungen, die Religion in der Kunst untergehen zu lassen, in der Deutung Jener, als eines verjährten Kunstwerkes, das der menschliche Geist vormals in sich, ohne es zu wissen, vollzogen. Aber wo kein Selbst, da ist auch keine Freythätigkeit, kein Recht, keine Selbstliebe als Grund der Gottes- und der Nachstenliebe. Und ein Recht, das in der Liebe untergeht, ist nichts als der Trieb des rechtslosen Natursubjectes, das im Begattungsprocesse nur für die Erhaltung seiner Gattung thätig, die Erhaltung aber seines Productes, diesem selber und der Mutter Natur überläßt. Das Beste an der ganzen Olla potrida von alter Transscendenz und neuer Immanenz, vom Monismus und Dualismus der deutschen Speculation — um es mit keiner Parthey zu verderben — ist wohl dies: daß sowohl der Protestant als der Katholik keine Ursache hat: über das Lob und den Tadel, die für Beyde in jenem Meisterstücke liegen, sich gegenseitig in die Haare zu fahren.

Werthester!

Großen Dank für das seltene und überraschende Medicament; denn aus America hätte ich keines erwartet, so lang unser altes Europa sich zu seiner socialen Verjüngung in Kirche und Staat die Ideale und Musterpläne aus jenem neuen Welttheile zu holen gewohnt ist.

Ich hatte freylich einstweilen ganz darauf vergessen: daß Europa den Erdapfel durch N. Drake aus America erhalten, ohne welchen das europäische Proletariat mehr als einmal dem Hungertode anheimgefallen wäre; warum sollte nicht abermal ein ähnliches Knollengewächse als solanum tuberosum von dort zu uns herüber kommen, und hier für das kirchliche Proletariat zum solamen uberosum werden?

Mein Dank aber kann nur dann auf Größe Anspruch machen, wenn er für Sie eben so selten und überraschend ausfallen sollte, wie die Schrift des Doctor John Nevin (des Professors der Theologie zu Mercers-

burg in Pensilvanien) unter dem Titel: »Antichrist, oder der Sectengeist. Ein Beytrag zur Kenntniß der Schattenseite des americanischen Christenthums.« *)

Die Einbegleitung von Ihrer Hand bey der Zumittlung derselben hat mich zwar nicht überrascht, aber doch gefallen, denn sie ist ja nur eine Variation desselben Themas, welches Sie mir in Ihrem ersten Briefe unterbreitet haben. Wenn Sie jetzt sagen: »Während unsere oberste Gesetzgebung in der Nationalversammlung dem Begriff der Kirche ganz aufgegeben hat, indem sie nur »Religionsgesellschaften« kennt, und diese dergestalt unter einander gleichstellt: daß dadurch für den Staat entweder alle Secten zu Kirchen, oder die Kirchen zu Secten werden; vernehmen wir hier einen Mann, der in Mitte des ihn umwogenden Sectenwesens stehend, mit Ernst und Klarheit grade in diesem ein wesentliches (principielles) Verderben des christlichen Geistes erblickt, und kein gründlicheres Heilmittel weis: als die Erwe-

---

*) Jene Abhandlung ist mitgetheilt im 4. Hefte des Jahrganges 1849 der Studien und Kritiken von Dr. Ulmann und Dr. Umbreit.

ckung des christlichen Sinnes, der aber — nach seiner Ueberzeugung — kein anderes Fundament hat, als den lebendigen Glauben an die Kirche (versteht sich — nach Ihrer früheren Angabe — in der Doppelform ihrer Entwicklung, als Katholicismus und Protestantismus).

Und fürwahr! wenn mich etwas bestimmen könnte: Ihrem Wunsche gemäß unsere Correspondenz zu veröffentlichen; so wäre es Ihr Wunsch: »daß dieses fremde Wort christlicher Erfahrung gehört und beherziget werde. Und wenn auch — setzen Sie hinzu — der Zeitströmung gegenüber nicht viel Aussicht dazu vorhanden ist; so hätten wir doch gethan, was in unsern Kräften stand.« — Allerdings — wir hätten wenigstens gesäet, das Gedeihen aber gibt eine andere Macht.

Im Glauben an diese Macht aber dürfte vor allem Ihr Tadel über die Legislation der Nationalversammlung bey den Ihrigen wenig Anklang finden. Sagt nicht Euer Doctor Karl Hase in seiner kirchenrechtlichen Denkschrift S. 38: »Der Protestant hat nicht zu klagen über das neue Recht; denn die Gedanken der Freyheit, welche den Staat ergriffen, sind ihm bluts- und geistesver-

wandt. Man hat es der protestantischen Kirche oft vorgeworfen: daß sie ein Kind der Revolution sey. Sie ist es, aber auch die Staaten des erneuten Deutschlands werden desselben Ursprungs seyn. Die democratischen Mächte, von denen der Staat ergriffen, werden an der Kirche nicht vorübergehen. Wenn aber das katholische Volk nach den lang vergessenen Rechten greift, und der niedere Clerus mit den Bischöfen Abrechnung hält; dann wird auch die katholische Kirche einer Umwandlung entgegengehen, von welcher der Deutschkatholicismus nur ein carrikirter Vorläufer gewesen ist. Mit einer wahrhaft reformirten Kirche wird auch der Protestantismus im Frieden wohnen können, und der alte Zwiespalt des deutschen Volkes wird dann — vielleicht — nur ein zweifacher Wetteifer in der Darstellung des Einen Geistes seyn.«

Sie sehen wohl: daß mit dieser zwiefachen Darstellung dasselbe bezeichnet wird, was Sie die objective und subjective Entwicklungsform des Einen Christenthums nannten, nur mit dem Unterschiede: daß Dr. Hase einem Vielleicht! noch ein Plätzchen anweist. Ohne diesem Vielleicht aber bleiben die beyden Darstellungs-

weisen zwey Kirchen, und dem Staate ist es unter dieser gewissen Voraussetzung nicht mehr so hoch anzurechnen, wenn er diese Kirchen als Secten behandelt. Und auch dafür scheint der Doctor einzustehen, wenn er auf die Frage: Welcher christliche Staat wird denn durch die neuen Grundrechte abgeschafft? die Antwort gibt: »Nur jener Staat, der von Byzanz aus das römische Reich mit Glaubens-Decreten verwirrte; dann — das katholische Abbild dieses Staates, durch das neuerdings der christliche Staat zum Modeworte, aber auch unbeliebt geworden, der nähmlich sein Christenthum darein setzte: eine bestimmte Confession oder gar nur eine theologische Richtung zu begünstigen. Der wahrhaft christliche Staat aber wird daran erkannt: daß er von christlicher Sitte durchdrungen, eine feste Basis in der Sittlichkeit seiner Bürger habe, deren Pflege er aber getrost! den verschiedenen christlichen Genossenschaften anvertraut, zwischen denen zu richten, nicht seines Amtes ist.« — Eine möglicher Weise entgegengesetzte Ansicht wird dann mit der Bemerkung abgewiesen: »daß unser häusliches und bürgerliches Leben durch die christliche Bildung vermittelt und von ihr durchdrungen ist, dürfte zu bewei-

sen nicht schwer halten.« Wir begegnen hier abermal einem Vielleicht! Was aber dann — wenn dieses Vielleicht bereits zu Schanden geworden, oder sehr bald werden könnte, wenn nämlich solcher Lesebücher mehrere unter das deutsche Volk geschleudert werden sollten, wie das ist von Rudolph Dulon, Pastor zu Bremen. Sein radicales Evangelium, das er in jenem Buche predigt, ist als das Ideal anzusehen, nach welchem der Professor Pfister in Wien sein Manifest verfaßt hat.

Doch wozu — werden Sie mich fragen — diese Ausfälle auf europäische Theologen, da Sie es doch nur mit einem amerikanischen zu thun haben? Vor allem dazu — ist meine Antwort — damit es nicht dem Staate allein angerechnet werde, wenn er Kirchen als Secten behandelt; so lang es Secten einfällt: Kirchen seyn zu wollen, anstatt zu erklären: daß das Christenthum nur Religion des Individuums, nicht aber die des gesammten Geschlechtes sey. Dann aber auch dazu: um unsere Aufmerksamkeit zu schärfen für die Leistung des Amerikaners, von dem wir nichts so sehr verlangen, als daß er uns das Heilmittel angebe, welches die

Kirchen auf Eine zurückführen könne. — Sollten Sie aber finden: daß ich sein Heilmittel in Zweifel ziehe, so erinnere ich Sie an Etwas, was schon Lessing den Posten nannte, in dem sich jeder Theologe zu behaupten habe, weil es entweder nur Eitelkeit verrathe, wenn er sich durch Spötter aus jenem Posten hinauslachen lasse, oder gar Verzweiflung an der Beweisbarkeit der Offenbarung, wenn er sich aus der Schlinge ziehe in der Meinung: man habe es hier mit Beweisen nicht so streng zu nehmen. Und jenes Etwas war seiu Gedanke »von einer gewissen Gefangennehmung der Vernunft unter dem Glauben, d. h. von dem Geständniß ihrer Schranke, sobald sie versichert ist von der Wirklichkeit der Offenbarung.«

So dachte schon ein Lessing, der Herausgeber der wolfenbüttlischen Fragmente, deren Verfasser der Hamburger Raimarus und der Herausgeber von der Schrift: über Erziehung des Menschengeschlechtes, deren Verfasser der Landwirth Albrecht Thaer gewesen. Lessing ergriff den Zweifel in dem furchtbaren Ernste: Mit dieser blanken Waffe sich durchzuschlagen bis zur Ueberzeugung von der positiven Offenbarung im Christen-

thume. Und wenn Er es nicht bis dahin brachte, mit dem Apostel Thomas auszurufen: Mein Herr und mein Gott! so war doch daran der Zweifel nicht Schuld, wohl aber die damals alleinherrschende Ansicht vom Christenthume als einer Lehranstalt unter den vielen zur Bildung unsers Geschlechtes.

Und hiemit wäre ich bey unserm Americaner angelangt, dessen Hauptgedanken folgende drey sind, nähmlich: die Natur (Wesen), die Geschichte und die wichtigsten Kennzeichen des Antichristes aufzustellen. Unter jenem Wesen aber will er keine Persönlichkeit, sondern nur eine Richtung — einen Geist verstanden wissen, der weder auf ein Zeitalter noch auf eine bestimmte Form beschränkt sey.

Dieser Geist (Richtung) besteht in der Negation des Christenthums, als des einfachen Factums der Menschwerdung Gottes, vom Apostel Johannes in dem Satze ausgesprochen: Das Wort ist Fleisch geworden. Diese Negation tritt nun in der Geschichte entweder als eine directe im Geiste des Unglaubens auf, oder als eine indirecte im Geiste des Irrglaubens und der Spaltung, wovon er diese als eine

Häresie des Willens, jene aber als eine des Verstandes bezeichnet, welche bald judaisirend als Ebionitismus, bald paganisirend als Gnosticismus aufgetreten sey, indem jener die Gottheit, dieser die Menschheit Christi geläugnet habe.

Beyde Negationen aber sollen auch in einander übergehen können und sich ebenso gegen das Christenthum verbinden, wie schon (in entgegengesetzter Weise) Christus aus Juden- und Heidenthum Eins gemacht habe. Auffallend war mir an dieser Stelle seine Anmerkung über das Verhältniß dieser beyden Religionen zum Christenthume. »Beyde Systeme ringen vom Anfang an nach dem Geheimnisse der Menschwerdung, obwohl sie aus sich selbst nicht im Stande sind, dasselbe zu erreichen. Das Judenthum war seiner Natur nach unvollständig und verlangte die Offenbarung des Christenthums als Erfüllung seiner eigenen Bedeutung. Indem es aber sich weigerte: das Christenthum als sein naturgemäßes Ende anzuerkennen, wurde es eben so falsch wie das Heidenthum auf der entgegengesetzten Seite, da auch hier der menschliche Geist nie im Stande war: Sich zur Einsicht in den Unterschied des Göttli-

chen und Menschlichen zu erheben. Beydes erschien dem Heidenthume mehr oder weniger vermischt und darum konnte es auch hier zu keiner wahrhaften Versöhnung zwischen Beyden kommen.«

Diese Ansicht vom Christenthume ist in Ihrer Kirche eine sehr gangbare. Daniel Schenkel selber hat sie in seinen Vorträgen über die Zeitwirren beybehalten. Es ist aber ganz unrichtig: den Fehler des Judenthums in eine abstracte Trennung des Göttlichen und Weltlichen zu setzen. Wenn der Irrthum des Heidenthums in einer Vereinerleyung des Göttlichen und Natürlichen bestand; so mußte ja die Wahrheit des Judenthums nothwendig in der Festhaltung des Unterschiedes zwischen Gott und der Welt (und zwar als eines wesentlichen) liegen.

Und diesen Unterschied basirte es auf die Idee der Weltschöpfung aus Nichts, an deren Stelle das Heidenthum den Begriff der Emanation bald in monistischer, bald in dualistischer Form gesetzt hatte.

Mit jener Idee der Creation konnte daher auch das Judenthum nicht auf das Christenthum angewiesen

seyn,*) da dieses selber sich zu derselben Idee bekennt, und diese in der Person Christi selber ihre wiederholte Realisirung gefunden hat, da Christus als Menschensohn durch einen Creationsact von Seite Gottes, wie der Urmensch Adam, in die Geschichte eingetreten ist. **) Von einer andern Seite aber ist das Judenthum in seiner Bedeutung an das Christenthum angewiesen, und diese liegt in der Verheißung Gottes an die Stammväter Israels, die in der Person Christi in Erfüllung ging. — An dieser Stelle dürfte nun die Frage nicht am unrechten Orte angebracht seyn: Wie die Theologie überhaupt auf den Einfall kommen konnte: das Wesen des Christenthums in die Verbindung zweyer Weltansichten zu setzen, wovon die eine das Göttliche in abstracter Transscendenz, die andere Jenes in abstracter Immanenz festhielt, durch welche Verbindung aber jene

*) Es soll hiemit keineswegs das abstracte Moment im Judaismus geläugnet werden; aber es liegt nicht in der Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt, sondern in der Richtvermittlung des Weltwesens durch Gotteswesen.

**) Conceptus de spiritu sancto, natus ex Maria virgine sagt das apostol. Symbol.

Außerweltlichkeit eben so zur bloßen Ueberweltlichkeit Gottes herabgesetzt, wie die Innerweltlichkeit zur Theilnahme an der Ueberweltlichkeit erhoben wurde. Sie hat aber diesen ihren Einfall nur ihrer Nachbeterey in der Philosophie zu danken, welche den großen Gegensätzen in der Religions-Geschichte der Menschheit nur einen rein theoretischen Ursprung anweist, ohne Berücksichtigung des freyen Willens, der jenen zu Grunde liegt. Die Vermittlung jener muß dann allerdings darin bestehen: daß die Gegensätze durch ihre Verbindung ihren isolirten (abstracten) und ausschließlichen (absoluten) Character fallen lassen.

Die Theologie aber glaubt sodann diesem Gedanken der Philosophie die Krone aufgesetzt, und dem Christenthume alle Schuld abgetragen zu haben; wenn sie diese theoretische Weltansicht von der Versöhnung jener Gegensätze, auf ein historisches Factum zurückführt, wie dieses die Menschwerdung Gottes ist in der Person eines Jesus von Nazareth, in der sich — entweder zuerst oder abermal — Göttliches mit Natürlichem in Verbindung gesetzt habe.

Unser Americaner thut nun aber dasselbe, wenn er

dieses Factum »das Centralfactum nennt, dessen Lebenskraft noch immer durch die Adern der Geschichte strömt, und in einer neuen Schöpfung besteht, worauf schon der Anfang des Menschengeschlechtes hinblickte, und welche jetzt als eine göttliche Realität uns überall umgibt.«

Allein er hat den Sinn und die Bedeutung dieser neuen Schöpfung auf dem Boden der alten noch nicht getroffen, wenn er »diesem zweiten Schöpfungsfactum seine Paralelle in der ursprünglichen Schöpfung der Naturwelt, und zwar in jenem Momente bezeichnet: Es werde Licht und es ward Licht.« Warum hat er jenen Moment nicht vorgezogen, von dem es heißt: Lasset uns einen Menschen machen u. s. w.?

Seine Antwort hierauf lautet: »Gott offenbarte sich bereits in gewissem Grade in der Natur; aber am vollkommensten erst in seinem Sohne. In diesem hat sich das göttliche Leben mit dem Leben der Menschheit wesentlich und unzertrennlich vereinigt, und ist so das Princip einer neuen Ordnung der Dinge für die Welt überhaupt geworden. Gott erschien durch diesen Act der Selbstoffenbarung wie nie zuvor. Der Act selbst brachte unsterbliches Leben in Gerechtigkeit und Selig-

keit in die Sphäre der *gefallenen* Menschheit. Der letzte Grund der Welterlösung ist daher nur die *Person Christi, nicht sein Werk*; denn die vollkommene Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi ist das Wesen des Christenthums. Dieses Factum, erfaßt und angeeignet durch den Glauben (als Bewußtseyn von der Lebensgemeinschaft mit dem Heylande) begreift in sich die ganze Kraft und Bedeutung der christlichen Erlösung.«

Nach dieser Ansicht kömmt die Offenbarung Gottes in der Weltschöpfung erst zu ihrem *Abschlusse* in der Person Christi, und dieser hätte auch — ohne Dazwischenkunft des Sündenfalles Statt finden müssen; was aber unser Theologe nicht ausdrücklich gesteht, weil er es vorzieht: den Sündenfall ohne Grund in seine Ansicht hereinzuziehen. — Diesem Raisonement liegt aber eine Ansicht der mittelalterlichen Scholastik zu Grunde, die wieder eine Folge war von der *Deutung* des Begriffs »der Weltschöpfung aus Nichts« unter dem Einflusse der antiquen Philosophie nach Aristoteles oder Platon. Wo nähmlich das Weltganze vorgestellt wurde als durch theilweise Emanation des göttlichen

Wesens entstanden; da konnte die Offenbarung des Letzteren ihren Abschluß nur in einer Totalemanation finden.

Da aber diese bereits im Logos Gottes vor der Weltschöpfung in der innern Selbstoffenbarung Gottes (manifestatio Dei ad intra) vor sich gegangen war; so blieb für den Abschluß der göttlichen Offenbarung in der Welt, nur die Verbindung des Logos mit einem Menschengebilde übrig, und diese war die Menschwerdung Gottes. Diese aber konnte wieder in doppelter Weise aufgefaßt werden. Sie konnte nähmlich entweder in Christo ausschließlich und zuerst eingetreten, oder selbst schon im Urmenschen vor sich gegangen gedacht werden. Im letzteren Falle war der Sündenfall nur die Veranlassung nicht aber der tiefere Grund zur wiederholten Realisirung der Idee der Menschwerdung Gottes. Dieser aber liegt in der Vollendung seiner Manifestation nach Außen, welche (für den erstern Fall) von der Sünde Adams keineswegs problematisch gemacht werden kann.

Aber selbst da, wo der Sündenfall nur als Veranlassung gilt, läßt sich nicht behaupten: daß die Men-

schenerlösung bloß durch die Person, nicht aber durch das Werk Christi zugleich vollzogen worden sey. Dieses hat zwar die Person Christi, als opus operatum von Seite Gottes zu seiner nothwendigen Voraussetzung, diese aber schließt das Werk Christi, als opus operantis (des Menschensohnes) nicht nur nicht aus, sondern ein; wenn das Werk Gottes welterlösend wirken soll. Der Grund hievon liegt schon in der Auffassung des Sündenfalles, als einer freyen That; denn was durch die Freythätigkeit des ersten Urmenschen verbrochen worden, kann auch nur durch den Freyheitsgebrauch des zweyten Adams in demselben Geschlechte hergestellt werden.

Wer diese moralische Antithese in Abrede stellt, hat zuvor darzuthun: daß der Sündenfall selbst nur ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Gattung zu ihrem Endziele gewesen. Dann begreift sich zum Theil, wie auch die Erlösung ein gleiches Moment gewesen, das alle freye Mitwirkung von Seite des Menschen ausschließe. Wir sagen zum Theil, weil selbst in diesem Falle noch nicht begriffen wird: wie der Glaube als freye That vom Sünder ge-

fordert werden könne, um an dem gegebenen Heile in der Person des Weltheylandes, durch Ergreifung und Aneignung Theil zu nehmen? warum nicht das Bewußtseyn der Lebensgemeinschaft mit dem Heylande abermal nur der unausbleibliche Reflex ist von jener Gemeinschaft, die von derselben Macht in mir vollzogen wird, von welcher jene welterlösende Persönlichkeit in die Geschichte der Gattung eingeführt wurde.

Meine Ansicht ist hierüber in Kürze diese: die Welterlösung (als Versöhnung der Menschheit mit Gott) verliert den vorherrschend ethischen Character, tauscht diesen gegen einen bloß naturalistischen aus; wenn die Erlösung schon in der vollkommenen Vereinigung eines göttlichen und menschlichen Lebensprincipes festgehalten wird.

Diese Einseitigkeit in der Würdigung der Persönlichkeit eines Christus hat sich auch in der Darstellung des zweyten Hauptgedankens in der Geschichte des Antichristes geltend gemacht, und zwar in dem Vorwurfe, welchen der Verfasser der römischen Kirche im Mittelalter macht, in den Worten: »Hier haben wir einerseits ein crasses System des Pelagianismus,

welches das christliche Leben auf die Stufe der bloßen Natur herabsetzt, während anderseits das Natürliche vom Uebernatürlichen phantastisch überwältigt, und der ganze Heilsweg in einen magischen Proceß verwandelt wird.« (Wahrscheinlich durch das opus operatum in den Sacramenten, zu denen sich der Glaube des Einzelnen als opus operantis verhält.) Näher wird sodann der Pelagianismus bestimmt: »daß er nähmlich die menschliche Natur zwar als erlösungsfähig betrachte, aber ohne Hilfe eines höhern Princips in der Form des Lebens. Er ist daher von Haus aus geneigt: Christum als bloßen Menschen, als Lehrer der Weisheit und Tugend zu sehen, und findet endlich seine Vollendung im Unitarismus und Rationalismus. Seinen entgegengesetzten Pol hat er im pantheistischen Manichäismus, der in Augustin (dem größten Kirchenlehrer des Occidentes) eben so wie der Pelagianismus seinen siegreichen Bekämpfer fand.«

In derley Aeußerungen stellt sich wohl nicht mit voller Klarheit heraus: Ob der Americaner die römische Kirche, schon wegen der Entstehung des Pelagianismus auf ihrem Boden, in Anklagestand versetzt wissen wolle,

oder ob erst deßhalb: weil sie ihn in ihrem Schooße gepflegt und groß gezogen habe. Vielleicht ist diese Unklarheit eine geflissentliche; da es in unsern Tagen den Protestanten mit ihren Vorschlägen nicht viel besser ergeht, als den Katholiken. Wenn jene Anklang finden sollen, so müssen sie das alte Lied mit- und durchtönen lassen. — Und so ließe sich wohl begreifen: wie unser Theologe bei allem Vorwurfe gegen die Kirche, doch sehr wohl wüßte: daß selbst der Pietismus ohne Anstand von der kathol. Kirche gestehe: »Auch sie habe noch Christum«; so wie Er auch aus der Dogmengeschichte wissen muß: daß dieselbe Kirche nicht bloß den ganzen oder crassen, sondern selbst den halben oder feinen Pelagianismus von sich ausgeschieden habe.

Doch — wie sichs immer mit der Ausdehnung dieses Tadels verhalten möge — der Tadel selber ist übertrieben und maaßlos. Der Pelagianismus soll das christliche Leben auf die Stufe der bloßen Natur herabgesetzt haben. Zur Begründung dieser Aussage gehört aber vor allem die Angabe: was der Verfasser unter der Natur versteht, da vielerley darunter in der Theologie verstanden worden ist. Einmal nähmlich die Creatur in ihrer To-

talität (die Creatürlichkeit), dann die bloße Physis als Gegensatz zum creatürlichen Geiste des Menschen. In diesem Falle wurde der Mensch als Einheit von Geist, Seele und Leib aufgefaßt, von welchen drey Elementen das erste als göttliches, Seele und Leib aber als creatürliche Principe aufgestellt wurden. Die beyden letztern pflegte man auch zusammen mit dem Worte Fleisch zu bezeichnen, in der Bedeutung des beseelten Leibes, nach welcher der Ausdruck des Johannes: »Das Wort ward Fleisch« so ausgelegt wurde: daß der göttliche Logos nur das Fleisch ohne Geist angenommen habe, denn dieser Geist gehörte dann schon zur Gnade, die in ihrer Fülle und Wahrheit allein in Christo sich verleiblicht hatte.

Der Pelagianismus aber hat nie und nirgends den Geist, das Princip der Freythätigkeit, als creatürliches Element der menschlichen Natur geläugnet; wenn er auch die Freyheit schon als zuvorkommende Gnade behandelte und die Gnade im eigentlichen Sinne nur als Lückenbüsser und Auxiliarmacht der Freythätigkeit des Geistes zur Erreichung seiner Bestimmung in Anschlag brachte.

Aber selbst dieser Ansicht von der untergeordneten Stellung der Gnade läßt sich nicht vorwerfen: daß sie (bey aller Erlösungsfähigkeit, die sie dem Menschen gelassen) die wirkliche Erlösung ohne höheres Princip gedacht habe. Denn auch in dieser Ansicht ist Christus mehr als bloßer Lehrer der Weisheit und Tugend; so lang sie ihn als Stifter der Kirche mit ihren Sacramenten ansieht. — Von einer Ueberwältigung aber des Natürlichen durch das Uebernatürliche in den Sacramenten kann ohnehin keine Rede seyn; so lang der Pelagianismus nicht als die erste und letzte Contradictio in adjecto behandelt wird, die ihres Gleichen noch zur Stunde in der Kirchengeschichte sucht. Das Extrem eines Pelagius wird begriffen aus dem Extreme Augustins, und umgekehrt dieses aus jenem.

Jener Pelagianismus aber, der seine Vollendung im Unitarismus finden soll, wie wir gehört, geht die katholische Kirche so wenig an, als jener Rationalismus, der mit der römischen Kirche nicht den Glauben an die Trinität festhält. Die Vernunft aber und ihr Gebrauch (als Rationalität) läßt sich so wenig als die Freyheit vom Geiste des Menschen auch nach dem Ein-

tritte der Sünde trennen. Es gibt aber auch neben dem Unitarismus, den unser Americaner anführt, noch einen andern, welcher den entgegengesetzten Pol zum modernen Manichäismus (absoluten Dualismus) bildet, und dies ist der pantheistische Monismus, welchen der Protestantismus zur Stunde noch nicht überwunden zu haben scheint — selbst in America. Denn von der Reformation sagt Euer Nevin: »daß auch sie, obschon sie eine höhere Stufe des christlichen Lebens herbeyführte, doch nicht im Stande war, jene antichristliche Macht zu bannen.« Man müsse vielmehr auch hier von Vornherein annehmen: »daß das Antichristenthum, welches stets der vorhandenen Entwicklung des Christenthums correspondire, auch jetzt eine entsprechende Reaction bilden und eine feinere und gefährlichere Gestalt annehmen werde, als zu irgend einer frühern Zeit. Der protestantische Antichrist wird sich daher nicht in offenen Gegensatz zum Christenthume setzen, sondern sich das eigentliche Centrum desselben anmaßen, sich für die höchste Form desselben ausgeben, und diese Erscheinung im großen Maaßstabe haben wir vor uns im Rationalismus und Sectenwesen.«

Die weitere Characteristik beyder Formen fällt dahin aus: daß der Erste (wie der alte Ebionitismus) geneigt sey, Christum als bloßen Menschen aufzufassen, oder, wenn er noch das Uebernatürliche in seiner Person zugibt, dieses dualistisch und abstract vom Natürlichen zu trennen (wie der Nestorianismus).

Das Schwanken aber zwischen diesen beyden dualistischen Extremen vollendet sich zuletzt im Pantheismus, welchen Entwicklungsgang der Rationalismus in Deutschland, seiner classischen Heymath, wirklich durchlaufen habe. Der Sectengeist dagegen wird in seiner Verwandtschaft mit dem Doketismus und Gnosticismus geschildert.

Das Christenthum aber könne in dem Maße als katholisch aufgefaßt werden, in welchem man demselben einen ächt menschlichen und geschichtlichen Character vindicire. Der Sectengeist aber habe von Haus aus eine Disposition: »Christi Person in ein Phantom zu verwandeln, um dadurch desto freyeren Spielraum für die Ausübung seiner eigenen Subjectivität zu gewinnen. Dadurch aber wird er nothwendig in die Region des Rationalismus hinüber getrieben. Das

Göttliche, das er in phantastischer Form festhält, erweise sich zuletzt als eine menschliche Fiction, und was im Geiste begonnen, findet sein schales Ende im Fleische. Daraus erklärt sich auch: wie das Sectenwesen in vielen Punkten mit dem Rationalismus in Berührung stehe. Jenes ist seiner Natur nach häretisch und schismatisch zugleich, und verdient daher im emphatischen Sinne der Antichrist der Kirche in der Gegenwart genannt zu werden, welcher, so weit sein Einfluß reicht, im Widerstreite mit der Thatsache der Menschwerdung steht.«

Es hat mich sehr befremdet, gegen zwey Punkte in dieser Darstellung von Ihnen kein Bedenken erhoben zu finden. Sollte Ihnen wirklich der seltene Januskopf des modernen Antichristes zu Gesichte stehen, an welchem jedes Antlitz wieder in zwey verschiedene Gesichter sich differenzirt, nähmlich das rationalistische Antlitz in ein ebionistisches und nestorianisches, und das Sectenantlitz in ein doketisches und gnostisches Halbgesicht? Und sollten Sie wirklich damit einverstanden seyn: daß diesem Kopfungeheuer seine Heymath in der evangelischen Kirche angewiesen wird, und zwar

aus dem angeführten Grunde: weil diese durch die Reformation die höhere Stufe des christlichen Lebens geworden sey, in welcher der alte Widersacher sich nun des eigentlichen Centrums zu bemächtigen mußte, um von hier aus sich als die höchste Form des neuen Lebens zu produciren? Oder — sollten Sie vorgezogen haben, Ihre Bedenklichkeiten deßhalb zu verschweigen, um das Wohlthätige des Totaleindrucks nicht zu schwächen, der dann wohl in der scharfen Rüge des unersättlichen Trennungsgelüstes auf Seite der rationalistischen Häresiarchen gesucht werden dürfte?

Und wem könnte auch in unsern Tagen die Hauptangelegenheit Ihrer Kirche seit der projectirten Union der beyden Hauptconfessionen entgangen seyn: der confessionellen Unterschiede wegen die Einheit der Kirche nicht aufzugeben; da man sogar seit der Februarrevolution (im Jahre 48) so weit geht: jene Einheit selbst auf der breitesten Basis der religiösen Verschiedenheit zu Stande zu bringen, und dies nach dem Grundsatze: daß nicht Jeder, der nicht mit der Kirche Alles glaube, auch schon gegen die Kirche schlechthin

glaube, und überdies mit der Aussicht: daß der heilige Geist jene Verschiedenheiten mit der Zeit eben so noch auf eine Einheit zurückführen werde, wie sie alle im Verlaufe der Zeit auch von einer Einheit ausgegangen seyen. — Allein selbst dieses Non plus ultra in der Nachgiebigkeit gegen die Heterodoxie scheint in der Gegenwart keinen Anklang zu finden. So klagt unser Americaner vor Allem: »daß der antichristliche Geist sich überall als Verächter aller Geschichte und Auctorität zeige,« und führt zugleich diese trostlose Erscheinung auf den Grund zurück: »daß mit der trüben Auffassung der Person Christi stets auch ein Mangel an Vertrauen zur Kirche als einer übernatürlichen, in der Welt fortwährend bestehenden Anstalt Gottes verbunden sey.« Den Grund aber von diesem Grunde hat er in den Worten aufgestellt: »Der natürliche Verstand kann dieses Geheimniß (die Person Christi) nicht begreifen. Fleisch und Blut, sagt Christus zu Petrus, hat dir dies nicht geoffenbart. Der Geist der Welt ist nothwendig vom Anfange an, ein Geist des Unglaubens im Juden- und Heidenthume außer und gegen die Kirche, und ein Geist des Irglaubens als Häresie

und Schisma innerhalb der Kirche gewesen.« Sollten Sie nun dieselbe Ansicht von der Entstehung des Antichristes haben; so begreife ich wohl Ihr Stillschweigen. Ich aber denke anders über jenen Ursprung.

Zugegeben: daß Fleisch und Blut überall kein Geheimniß begreift, weil der Naturverstand überhaupt so wenig eine Antinomie zu bilden, als dieselbe aufzulösen vermag; so ist doch auch der ganze Mensch mehr als psychisches Leben (Fleisch und Blut), weil er auch Geist ist. Und wenn sich dieser als Princip seiner eigenen Thätigkeiten denkt, so besitzt er auch hierin zugleich das Recht: Auch in jenen Gebiethen nach Grund und Ursache Nachfrage zu halten, die nicht ihn zum Principe ihrer Erscheinungen haben, wohl aber mit ihm in mittelbarer Beziehung stehen. Solch ein Gebieth ist nicht blos das der sinnfälligen Natur und der Geschichte, sondern auch das überweltliche Gebieth des göttlichen Lebens, auf welches der Geist das ganze creatürliche Universum zurückführen muß; so lang der Geist im Sichwissen Gott mitwissen muß, und in diesem Gottesbewußtseyn die Fähigkeit für Gottesoffenbarungen besitzt. Alles Recht aber kann in der Handhabung desselben ins

Unrecht umschlagen, wiewohl der Mißbrauch wie den Brauch als Unrecht erklären darf. Unter dieser Voraussetzung muß ich nun vor allem dem Professor Revin zur Last legen: daß er die Ansicht von der evangelischen Kirche, als einer höhern Stufe des christlichen Lebens durch ihre Entstehung mittelst Protestation gegen die alte Kirche — nicht besser ins Licht gestellt hat. Wir haben nähmlich Oben aus dem Munde eines evangelischen Doctors vernommen: daß der Protestantism wie die Mutter, so auch das Kind einer Revolution sey, ohne daß er darin grade ein Kainszeichen erblickt. Und wer wird ihm dies schlechtweg verargen, wenn es wahr ist: daß die Revolution auf kirchlichem Boden eine von Unten war, und daß jede Revolution dieser Art ein Kind ist von einer Revolution von Oben nach Unten zu.

Es wird heut zu Tage viel geschrieben über das historische Recht der Reformation; aber, wie gewöhnlich, ist wo viel Geschrey, da wenig Wolle, und folglich noch weniger Gespinnst, um daraus eine Bandage oder ein Thränen- und Schweißtuch für die abgehetzte und zerfetzte Menschenwelt in Kirche und Staat zu weben. Eine Reaction von Unten steht auf demselben

Rechtsboden, wie ihr Seitenstück die Action von Oben. Jene wird aber auch nothwendig zum historischen Unrechte in dem Momente, wo sie weiter greift, und über das, was jene Action zur Reaction gegen das Recht, d. h. zur Revolution von Oben und so zur Rechtsnegation stempelte, hinausgreift. In diesem Sinne kann man freylich von der Revolution sagen: »Sie sey nichts anders als eine Protestation gegen das Recht, und es sey dies ihr wesentlicher Character«; nur gilt diese Characteristik von jeder Revolution, sie mag von Oben oder von Unten ausgehen. Auch der Katholik, der mit der Geschichte seiner Kirche bekannt ist, kann und darf die Uebergriffe des Papstthums nicht läugnen, ohne dem Papste Gregor dem Großen, dem heil. Bernardus und dem nicht heiliggesprochenen Papst Adrian IV. den Vorwurf zu machen: daß sie (und andere mehr) da Ach und Weh gerufen, wo kein Stoff zu beyden vorgelegen. *)

*) Solcher Richtungen (Strömungen), die innerhalb der alten Kirche als reformatorische sich kund gegeben, werden vom Protestantismus in der Gegenwart drey aufgezählt: die mystische oder ethische, die prophetische, die politi-

Jene Uebergriffe waren auch nicht bloß politischer Natur, d. h. nicht bloß Verletzungen der Nationalitäten und ihrer Rechte durch ein Centralisationsstreben, welches den vorhandenen Mißbrauch jener Rechte benütze, um diese für immer an sich zu reißen. Jene Mißgriffe erstrecken sich auch auf das Gebieth des rein geistigen Lebens, wiewohl diese keineswegs vom Papstthume erzeugt waren, wenn sie auch als ererbte von einer frühern Epoche, von ihm geduldet und sogar ausgebildet worden waren. Solch eine Epoche war die, als die christliche Religion von Kayser Constantin dem Großen zur Staatsreligion erhoben wurde. Von nun hatten die Verfolgungen der Kirche zwar ihr

---

sche Richtung. Diese letztere wird sodann nicht bloß „der Hebel genannt zur äußerlichen Herbeyführung der Reformation (in der jene Strömungen ausmündeten) sondern auch das Band, das jene Ströme auf den Quell zurückführte, weil sie das Ursprüngliche, als das göttliche Maaß für jede wahre Entwicklung postulirte.“ (Drittes Heft des Jahrganges 1849 in der Zeitschrift von Dr. Rudelbach und Guerike.) — Ein solcher Entwicklungsmaaßstab verträgt sich dann freylich sehr gut mit der Negation des Traditionsbegriffes. Und die Reformation kann darauf stolz seyn: die Frage des Nicodemus an den Herrn: „Wie kann der Mensch wieder zurückkehren in den Mutterleib, und wiedergebohren werden?“ so glänzend beantwortet zu haben.

Ende gefunden, aber auch die Verfolgungen der Irgläubigen in der Kirche von Seite der Staatsgewalt im Rahmen der Kirche gegen den Geist des Christenthums ihren Anfang genommen.*) Dieses Zwangs- und Vertilgungsrecht der heidnischen Cäsaren ging später im Occidente auf das Restaurat derselben, auf den Schirmvogt der Kirche in der Person Karls des Großen über. Der christliche Staat hatte seitdem das Recht über Leben und Tod der Ketzer, als Verbrecher gegen die höhere Majestät der Kirche; während dieser bloß das Recht blieb: über Wahrheit und Irrthum im Gebiethe des positiven Glaubens zu entscheiden. Wie stand nun es damals mit der Weisung des Herrn: Lasset Beydes — Unkraut und Waitzen — wachsen bis zur Zeit der Erndte u. s. w.? Aber dieselbe Frage mußte man sogar an Jene stellen, die in der Reformationszeit aufgestanden waren, um jenem Worte des Herrn und dem Gewissensrechte des freyen Geistes Geltung zu verschaffen gegen die bestehende Praxis der Staatskirchen.

---

*) In diesem Geiste richtete Tertulian die Worte an den Cäsar: **Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique: Colere quod putaverit.**

Was würden Sie, Freund! dazu sagen, wenn es mir einfiele: die Reaction im 16. Jahrhunderte gegen jene Uebergriffe des kirchlichen Regimentes, ebenso als eine That des Antichristes anzusehen; wie Ihr Americaner die reagirenden Bestrebungen im Protestantismus gegen die evangelische Kirche als den Antichrist der Gegenwart bezeichnet? Worin liegt die Bürgschaft: daß die Reformation in ihrer Reaction gegen den Absolutismus der kirchlichen Centralgewalt nicht weiter gegangen, d. h. nicht über die Schranke hinaus gegriffen habe, die ihr von der bisher verkannten Auctorität des Geistes im Wissen und Gewissen gesteckt waren?

In dieser Auctorität aber lag so wenig, wie in der Geschichte der Kirche ein Anhaltspunkt: den Mißgriff des alten Kirchenregimes bis auf das Dogma und die Constitution der Kirche auszudehnen. Der Unterschied zwischen Imperium und Sacerdotium als selbstständiger Mächte, und als ein wesentlicher weil sacramentaler Unterschied, war so alt als die Kirche.

Woher nahm nun die Reformation das Recht: die Auctorität der lehrenden Kirche zu verwerfen; wenn sie auch im vollen Rechte war: die Auctorität des Gei-

ſt es im Wiſſen und Gewiſſen zu Ehren zu bringen? Iſt die Coexiſtenz beyder eine Unmöglichkeit? — und wie iſt dieſe bewieſen worden?

Man hat ſich urſprünglich auf den Sittenverfall der Lehrkirche berufen, ohne zu bedenken: daß die Infallibilität derſelben, als letzter Grund ihrer Auctorität in der Weisheit des heiligen Geiſtes liegt, den Chriſtus als ſeinen Sachwalter (Parakleten) ihr verheißen, um ſie in alle Wahrheit zu leiten, und daß Er dieſe Leitung im Intereſſe der Wahrheit nirgend von der ſittlichen Beſchaffenheit der einzelnen Glieder der lehrenden Kirche abhängig erklärt hat.*)

Wenn nun unſer Americaner den Rationalismus als deutſchen Neſtorianer im Pantheismus ſich vollenden läßt, und in dieſem den eigentlichen Antichriſt erblickt; ſo liegt in dieſer Angabe allerdings ein Fingerzeig für die Unverträglichkeit ſolch einer Anſicht vom Menſchengeiſte und ſeiner Auctorität, mit der Auctorität der

---

*) Von der Synagoge aber als Lehrinſtitut ſprach er zu ſeinen Jüngern: „Auf dem Stuhle Moſis ſitzen die Schriftgelehrten, daher beobachtet Alles, was ſie zu euch reden, nach ihren Werken aber richtet euch nicht.“ Math. 18.

Lehrkirche; allein bewiesen ist hiemit noch nicht: daß der Rationalismus als solcher nicht eben so eine nothwendige Reaction war gegen den ursprünglichen Protestantismus in seinem Uebergriffe; wie dieser selber durch den Absolutismus der alten Kirche in der Reformation ins Leben gerufen wurde. Und doch sollte man glauben: ein evangelischer Theologe müsse wissen, was den deutschen Reformatoren die Vernunft sammt der Freyheit des Geistes im Gebiethe der religiösen Offenbarung gegolten habe.

John Nevin hat auch Unrecht, wenn er dem Pantheismus auf deutschem Boden seine Heymath erst nach der Reformation anweist. Ich aber würde schon Gesagtes nur wiederholen, wenn ich noch hinzufügte: die deutsche Philosophie ist nur die Ausbildung der deutschen Mystik unter dem bekannten Nahmen: »deutsche Theologie« des 15. Jahrhunderts. Diese hatte ihren Ursprung zwar in der Kirche, aber sie blieb in ihr stehen ohne ein Schisma zu intendiren. Sie war das Erzeugniß der Schule in der Kirche, als sich diese der antiquen Speculation in die Arme warf um ein Verständniß des Christenthums zu erringen. Mystik und

Scholastik sind zwey Blüthen auf einem und demselben Stamme, die sich zu einander verhalten wie Weibliches und Männliches, wie Verstand und Gemüth; worin zugleich der Grund liegt: daß die Mystik volksthümlich werden konnte, und dies schon vor der Reformation geworden war.

Es sind Viele der Meinung: daß die Schule als Theologie in dem Verständnisse des positiven Christenthums Fortschritte ohne Rückschritte gemacht haben würde; wenn jene die antique Philosophie hätte beyseits liegen lassen. Auch ist diese Klage nicht schlechtweg als grundlose zu verwerfen. Allein — der Mensch will auch Sich selber verstehen, und ist hierin nothwendig an die Leistungen Anderer vor ihm angewiesen. Und wie er sein eigenes Leben, so versteht er auch Alles Andere in Natur und Geschichte. Es war ferner jene Berücksichtigung der alten Philosophie um so weniger zu vermeiden, seitdem das Christenthum in die höhern Kreise des gesellschaftlichen Lebens im alten Römerreiche eingedrungen war. Und so kam es denn nothwendig zu jenen Mißgriffen in der Selbstverständigung des Menschen über

die Persönlichkeit des Welthellandes, wie solche uns von der Dogmengeschichte berichtet werden.

Aber auch eben so wenig war es von Nun an zu vermeiden: daß dieser Irthum in der Schule von ihr selber überwunden und von der kirchlichen Autorität aus dem Lehrinhalte ausgeschieden wurde. Vieles war in diesem Stücke auch schon vor dem Eintritte der Reformation geschehen, aber bey weitem nicht Alles. Neuere Formen der alten Emanationslehre, bey aller Unverträglichkeit mit dem christlichen Creationsbegriffe, wurden in ihren Sympathien mit dem Pantheismus um so weniger erkannt, als ihre Vertreter und Erfinder mit dem Ruhme in der Wissenschaft eine unzweydeutig kindliche Ergebung gegen die Auctorität der lehrenden Kirche verbanden. Und auf diese Weise kam es endlich dahin: daß dieser pantheisirende Mißgriff sich mit der Reaction gegen den Absolutismus des alten Regimes um so leichter verbinden und mit ihr gemeinschaftliche Sache machen konnte, als die Reaction selber von jener Weltansicht zur Reife gebracht worden war, so daß beyde mitsammen den Bruch mit der alten Kirche vollendeten und beyde mitsammen aus dieser, mit der Bibel unter

dem Arme, auswanderten. Und dies geschah im Angesichte eines allgemeinen Concils, an welchem sich aber die Reaction nicht betheiligte, obschon sie anfangs zur Beylegung ihres Streites mit dem Papste, an dasselbe appellirt hatte.

Es lag auch in dieser Willensänderung nichts weniger als eine Inconsequenz, da das Schlagwort vom allgemeinen Priesterthume in der getauften Menschheit (auf das sich die Reformation gegenüber der versammelten Lehrkirche berief) seinen tiefern Sinn in der Verabsolutirung des menschlichen Geistes, d. h. in der Negation seiner Creatürlichkeit, besaß. In einer Götterwelt hat das Recht: nur von seines Gleichen gerichtet zu werden, seine Bedeutung verloren, weil es hier überhaupt nichts zu richten gibt. Jenes Concil aber ist seitdem nicht selten ein großes Interim genannt worden im verschiedenen Sinne, je nachdem Protestanten oder Katholiken sich jenes Ausdruckes bedienten. Jenes trat allerdings gegen die neue Auffassung des Verhältnisses der Gnade zur Freyheit im Erlösungswerke im Ganzen mehr negativ auf, so daß ihm die positive Widerlegung desselben Verhältnisses auf der bereits be-

stimmten Grundlage in der Person Christi noch abging, und deßhalb ein Interim- genannt werden konnte.

Bey alle dem aber hat man der alten Kirche nachgesagt: daß Sie seit jenem Concil nicht mehr die alte sey, da sie sich durch dasselbe alterirt habe. Und allerdings liegt in der bloßen Defensive gegen ein Moment in dem Verständigungsprocesse über eine Thatsache wie das Christenthum ist, nur der erste Schritt zur Berichtigung und Aufhellung; der zweite aber wird erst eintreten mit der Offensive, die es dann mit dem Principe selber zu thun haben wird, das jenem und ähnlichen Momenten in der Deutung eines und desselben Gegenstandes zu Grunde liegen muß.

Ob es nun in der Geschichte der Kirche noch zu einem Concile mit offensivern Streitkräften und positivern Resultaten kommen werde oder nicht, darüber sind wohl die Ansichten alle freygegeben; folglich auch die Hoffnung jener Parthey, die noch auf einen Sieg ihres Princips rechnet, und die sich über ihr Schicksal, von der alten Sara als Hagar behandelt zu sehen, bitter zu beklagen pflegt; eben so die Aussicht Jener, daß an jenem großen Gerichtstage der Geist des Herrn mit

einer Wurfschaufel in jeder Hand, seine Tenne auch in der Theologie als Wissenschaft, rein fegen werde.

Bis dahin aber hat jede der beyden Partheyen ihr von der Vorsehung angewiesenes Tagewerk und keine hat müssig auf dem Markte zu stehen. Denn der deutschen Nation ist es seit der Reformation und seit dem letzten Concil vorbehalten: alle Formen des Pantheismus, als Formen des absoluten Begriffs in die Wirklichkeit auszubähren.

Ihr ist aber auch die Beantwortung der Frage zur Pflicht gemacht: Ob mit jenem Zeugungsprocesse ihre Aufgabe schon gelöst sey — oder ob vielmehr der Vertilgungskrieg der einzelnen Formen unter einander damit endigen müsse: daß der Pantheismus dadurch über sich selber als Princip zur Besinnung komme und mit Michael ausrufe: Wer ist wie Gott? der Himmel und Erde erschaffen, nicht gezeugt hat wie seinen ewigen Sohn, und den von Beyden ausgehenden heiligen Geist. Dieses Schlußwort aber kann von dem deutschen Michel um so weniger bezweifelt werden in einer Zeit, von der bereits die letzte Form des Pantheismus aus der Noth- und Wassertaufe gehoben, und von ihr den Nahmen: aus-

schließliche Immanenz (vulgo Atheismus) erhalten hat, und von der die ältere Form der Transscendenz (unter dem Nahmen überweltlicher Deismus bekannt) ganz verächtlich behandelt wird.

Aus jenem Kriege der Formen unter einander begreift man leicht den gegenwärtigen Streit der orthodoxen mit der neologischen Theologie und der Philosophie überhaupt. Von diesem Streite gibt uns nun die Ausführung des dritten Hauptgedankens ein seltenes Zeugniß, der zu seinem Inhalte die Hauptmerkmale des Antichristes hat.

Es werden solcher Kainszeichen nicht weniger als zwölfe nahmhaft gemacht, die sich ausnehmen wie zwölf Apostel, die das alte Europa vor dem neuen Antichrist zu warnen haben. Ich kann mich über viele derselben um so kürzer fassen, als ich sie schon früher zu berühren Gelegenheit hatte. Oben an steht: der Mangel einer wirklichen Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen als nothwendige Bedingung der christlichen Erlösung. Die antichristliche Vermittlung ist dagegen eine bloß subjective; »da der alte Dualismus von Geist und Natur — Himmel und Erde, Gott und

Mensch — eines Nestorius noch nicht glücklich überwunden ist.«

Hat sich wohl der gelehrte Mann je gefragt: ob und wie ein Gegensatz zwischen wesentlich verschiedenen Factoren überwunden oder vermittelt werden könne? Die Vermittlung beyder kann offenbar nur in ihrer Verbindung zur Einheit in der Form einer Persönlichkeit (von der Kirche als göttliche bezeichnet) eintreten; diese Vermittlung aber ist keine Ueberwindung, keine Umsetzung des qualitativen in einen quantitativen Unterschied, weil eben jener in der Einheit der Person festgehalten, nicht aber aufgegeben wird. Der Mißgriff des Nestorius lag daher auch keineswegs in der Festhaltung jenes Dualismus; wohl aber darin: daß er die Eine Persönlichkeit als Form der Vermittlung, abermal dualisirte und mit den zwey Naturen zugleich zwey Personen festsetzte.

Ferner — wie konnte der gute Mann übersehen: daß sein aufgestellter Dualismus selber schon eine Ueberwindung unchristlicher Art sey, da er das Geistige identificirt mit dem Göttlichen — Himmlischen auf der einen Seite, wie auf der andern das Natür-

liche mit dem Irdischen — Menschlichen. Sollte nun diese Ueberwindung fortgesetzt werden, so müßte dieselbe Identificirung auch noch vorgenommen werden mit dem Geistigen und Natürlichen, d. h. mit dem Göttlichen und Menschlichen; wobey aber das Natürliche und Menschliche nur als Erscheinungsweise des Geistigen und Göttlichen gelten könnte. Hat er aber bereits Göttliches und Geistiges vereinerleyet (wesentlich gleichgesetzt); wie kann er dem Quäker vorwerfen: »daß sein Christus das Licht Gottes in der menschlichen Seele sey, das zuletzt zum bloßen Lichte der Vernunft herabsinke?« Wie kann er dem Hegelianer vorwerfen: »daß sein Christus nur eine Idee sey?« — Eine Idee ist allerdings der Gedanke Hegels von der wesentlichen Gleichheit des Göttlichen und Geistigen im Menschen; sie hat aber auch im Menschen schon ihre Realisirung (Verwirklichung) erlebt; so wie endlich diese ihren Ausdruck für die gemeine Vorstellung in dem Satze: »Gott ist in Christo Mensch geworden« gefunden hat. Diese Vorstellung wähnt nun dieselbe Speculation auf ihren wahren Begriff zurückgeführt zu haben: wenn sie jene Realisirung schon im Urmenschen und durch

ihn im ganzen Geschlechte; in dem historischen Christus aber das erste Bewußtseyn von der göttlichen Natur des menschlichen Geistes im Geschlechte aufstellt.

Hiemit aber ist meine Gegenbemerkung noch nicht zu Ende. Ich muß Sie noch darauf aufmerksam machen: daß die fortgesetzte Identificirung jener Factoren ein zwiefaches Verhältniß in sich schließt. Denn das Geistige (Göttliche) kann nähmlich zum Natürlichen (Menschlichen) in dem Verhältnisse der Ueberordnung oder in dem der Unterordnung aufgefaßt werden, je nachdem das Götttliche (Geistige) als ein ursprünglich Unbestimmtes (Seyn an sich) oder als Bestimmtes (Seyn für sich) gedacht wird. Wo nun das Göttliche als bloßes Seyn an sich gilt; da muß nothwendig das Menschliche als die Daseynsweise des Göttlichen gedacht werden, in welcher dieses seine höchste Bestimmtheit durch Selbstbestimmung, d. h. sein Selbstbewußtseyn oder Persönlichkeit durchgesetzt hat. Ausgesprochen wird diese Wahrheit in dem Satze: Gott denkt sich als Gott nur im Menschen, d. h. außer und über diesem ist Gott zwar, aber noch ohne Selbstbewußtseyn, d. h. als unpersönliches Wesen.

Diese Ueberweltlichkeit des Göttlichen aber war in der Wissenschaft von kurzer Dauer. Es fand sich sehr bald: daß ja der Mensch selber jenes anfänglich unpersönliche Wesen sey, welches später erst zu sich kömmt, und daß es folglich gar nicht nothwendig sey: außer dem göttlichen Ich im Menschen, noch ein unbestimmtes Göttliche über demselben anzunehmen. So mußte die alte Transscendenz der neuen Immanenz das Feld räumen.

Indessen — wenn auch Gott als das Urpersönliche in ursprünglicher Selbstbestimmtheit vor seiner weitern Selbstbestimmung in Natur und Geschichte aufgefaßt wird, die geistigen Wesen in dieser Welt stehen doch zu einander auf derselben Basis der Coordination, auf der sie auch zu stehen kommen, wenn selbst alle und jede Transscendenz in der ausschließlichen Immanenz untergegangen ist. Kein menschlicher Geist kann für sich einen Vorrang in Anspruch nehmen, welcher von Jedem nur der Gottheit allein zuerkannt wird, weil Jeder diese als die alleinwirkende und alleinmächtige Substanz, Alles Andere nur als ihre Accidenz anerkennt.

In beyden Fällen aber (in dem der Ueber- und Unterordnung) wird nun ein ganzer Knäul von Erscheinungen in der Menschenwelt nicht lang auf sich warten lassen, die unser Americaner als Merkmale des neuen Antichrist aufstellt. Sie heißen:

a. Mangel an Vertrauen zur Kirche als einer übernatürlichen in der Welt fortwährend bestehenden Anstalt.

b. Verachtung aller Geschichte und Auctorität, da der Antichrist den Maaßstab aller Wahrheit und alles Rechtes in sich selbst, nicht in Christo und seiner Kirche vorfindet.

c. Prahlerey mit der individuellen Freyheit.

d. Hyperspiritualismus; denn die Secten fragen ja nach keiner äußern Kirche. Das Christenthum ist für sie ein übernatürliches Herabfallen des ewigen Lebens auf das einzelne Subject, bald mit bald ohne Vermittlung, wie sie es grade für zuträglich erachten.

Merkwürdig ist es, was er jener Prahlerey erwiedert. »Die Kirche weis nichts von jener Freyheit des Individuums. Denn in Ihr sind Autorität und

Freyheit zwey Pole Eines Lebens, ist Christus das Princip aller Freyheit. Meine Vernunft und mein Wille sind nur frey, wenn sie sich bestimmen lassen vom objectiven Leben in Christo, in dessen Gemeinschaft die christliche Kirche einführt.« — Ist dies nicht dieselbe Sprache, die der Protestantismus einst in den Tagen Luthers führte? In unsern Tagen aber ist sie in ihr zweites und drittes Stadium getreten. Das erste Extrem, das in der Herabsetzung der Vernunft und Freyheit, der allmächtigen Gnade Gottes gegenüber, bestand, ist nun in das zweyte Extrem umgeschlagen, in welchem der Alte der Tage zum Spotte unter den Göttern dieser Erde geworden ist.

Wer aber Wind gesäet, hat nur Sturm zu ärndten, und warum sollte dieser Sturm nicht vor allem die evangelische Kirche ergreifen? Gesteht unser Theologe nicht selber: »daß mit der trüben Auffassung der Persönlichkeit Christi nothwendig stets ein Mangel an Vertrauen zur Kirche als übernatürlicher Heilsanstalt verbunden sey.« Allerdings, und ganz vorzüglich dann, wenn jene Uebernatürlichkeit bloß darein gesetzt wird: »daß die Kirche die fortgesetzte Persönlichkeit Christi sey,

die da als Werk Gottes die ausschließlich erlösende Kraft ohne Mitwirkung des Menschensohnes besitzt.«

Hat aber Gott vor Zeiten des Menschen nicht bedurft, um die sündige Welt zu erlösen und zu beseligen; wozu sollte der Mensch — am Ende der Zeiten, in das der Polwechsel der Intelligenz fällt — eines Gottes und seines Gesalbten außer und in der Kirche bedürfen?

Mit derselben Leichtigkeit, als einst das freye Verdienst Christi aus dem Evangelium gestrichen wurde, mußte auch die Wirkung desselben — das Verdiente, der heilige Geist (der wiedererworbene durch den freyen Gehorsam des zweiten Adams) gestrichen werden; so daß für die Kirche nichts blieb, als die Fortsetzung seiner Person. Diese aber ist ja schon in jedem Gläubigen fortgesetzt, weßhalb auch von dem Glaubensacte des letzteren die personbildende Kraft prädicirt wurde, die von Christo aus, in den Gläubigen ihren Einzug hält. In einer solchen Kirche nehmen die Sacramente der Taufe und des Abendmahls nur die Stelle des fünften und sechsten Rades am Heerwagen der Kirche Gottes ein, die vier Haupträder sind die Thiergestalten der Berichterstatter über die Person und das Leben

des Weltheylandes, zu denen sich allenfalls noch die lebendige Predigt gesellt; da der Glaube, der allein seligmachende, nicht mehr wie sonst ausschließlich aus der Predigt und dem Gehöre, sondern auch aus dem Buche und dem Gesichte geschöpft werden kann.

Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Klage unsers Ausländers über die Secten. »Diese machen ein pedantisches Aufheben mit ihrer Liebe zur Bibel. Sie kümmern sich nicht um Symbole, nicht um das Urtheil irgend einer Körperschaft. Sie wollen die Kirche nicht hören, denn das ist bloß die Stimme von Menschen; in der Bibel aber spricht Gott und dies unmittelbar zu jedem Individuum insbesondere. Es ist ihnen ein Leichtes: das geschriebene Buch als etwas Uebernatürliches anzuerkennen; aber das Christenthum für ein göttliches in der Kirche aller Zeitalter vorhandenes Factum anzusehen, das ist crasser Aberglaube. Ein schlechtweg unmittelbarer Gebrauch der Bibel ist aber eine Unmöglichkeit, auch ist sie nicht eine Offenbarung welche direct vom Himmel gefallen ist. Die Kirche hat ebenfalls vom Anfang an in die Bibel hineingesehen, sie studirt und ausgelegt; aber das Alles bringt der

Sectengeist nicht in Anschlag. Er setzt die Bibel der ganzen Kirche gegenüber, streut aber damit seinen Anhängern nur Sand in die Augen, denn er sollte vielmehr sagen: »Meine Auffassung der Bibel steht im Widerspruche mit der Auslegung der ganzen übrigen Welt.« Ist denn das Ich die Quelle des Christenthums, ohne dessen souveräne Erlaubniß Christus kein objectives Daseyn in der Welt haben könnte?«

Sonderbarer Wechsel der Zeiten! Ist diese Sprache nicht der alten Kirche von der Zunge genommen? Was werden die idealen Rationalisten in Europa jener rothhäutigen Expectoration erwiedern, wenn sie es noch der Mühe werth erachten? Gewiß Folgendes: »Ein Ich war allerdings der Quell des Christenthums, so wie der Quell von Jenem, und von all und jedem Ich, das göttliche Ansich war. Jener Quell aber ist seitdem zum Strome geworden, so daß Jeder von Sich das Wort Christi aussagt: Wer mich, sieht den Vater!«

Und dieses Wort führt mich auf das zwölfte Merkmal, das die falsche Theologie genannt wird. — »Alles läuft hier, so liest man, auf das Schema eines unüberwindlichen Dualismus hinaus:

Hier der Mensch, dort Gott im abstracten Gegensatze. Alle Communication zwischen beyden ist bloß magisch-phantastisch, nicht historisch-wirklich. Die Menschwerdung ist nichts als ein göttliches Avatar in menschlicher Form. Der ganze Proceß der Erlösung ist ein göttliches Taschenspielerstück, das bloß in der Seele mit Hilfe unsichtbaren Kräfte aufgeführt wird, alles zuletzt wunderbar zusammentreffend mit der craß subjectiven Theologie des Socinianers oder Deisten, mit Ausnahme des übernatürlichen Apparates, der als eine Reliquie aus den Tagen der Kirche noch beybehalten wird.«

In dieser Jeremiade ist handgreiflich der Pantheismus des transscendenten Monismus, dieser Blüthe der deutschen Identitätslehre geschildert, der bey aller Negation des Jenseits und Diesseits — als eines qualitativen Gegensatzes — doch noch eine zwiefache Verwirklichung des Absoluten (des Ansichseyns) beyzubehalten für gut fand, wovon die erste in der apriorischen Bildung der Categorienwelt, die andere im Weltganzen und hier vorzüglich in der Menschenwelt als sogenannter und eigentlicher Menschwerdung Gottes effectuirt gedacht wurde.

Allein so getroffen die Schilderung ist; so könnte man doch versucht werden zu glauben: daß nur der Neid, nicht aber der Verstand aus dem Americaner rede; wie man leider! selbst in Deutschland bis zum Eckel hören muß: daß die Theologie die abgesagteste Feindin der Consequenz sey, als ob sie verlernt hätte: auf Drey zu zählen. Wenn nähmlich der Dualismus zwischen dem Menschen hier und Gott dort überwunden werden soll; wer ist denn glücklicher in diesem Processe gewesen, als die Speculation, die diesen zum Abschluße gebracht hat? Und wenn der Theologie dieses Ende vom alten Liede nicht gefällt; so ist es Sache der Theologie: vor aller Welt ihr mea culpa anzustimmen, nicht aber nach Steinen zu greifen um den Groll an der Philosophie auszulassen.

Daß aber jener Dualismus von Gott und Welt (im Wortausdrucke — von Geist und Natur) von der Theologie gar nicht überwunden werden soll, weil sie mit dem positiven Christenthume für die Idee der Creation einzustehen hat; das kann ich nicht immerfort wiederholen, und kann daher auf das übergehen, was unser Freund als die wahre Theologie aufstellt.

Wir lesen: »Das Christenthum, als Wissenschaft, ist die Lehre von Gott und den Menschen in Christo. Anthropologie und Theologie also erhalten ihre Vollendung auf der Basis der Christologie. Ist daher diese falsch, so auch jene. Denn das gottmenschliche Factum ist der Schlüssel zum Verständnisse des Weltgeheimnisses.« Dieses Raisonement wäre ganz wahr, wenn es nur nicht einseitig wäre. Warum sollte denn das Verständniß des Weltganzen, in welchem der Mensch der Schluß[illegible]in ist (vorausgesetzt daß jenes vor dem Eintritte Christi in die Geschichte möglich war) nicht auch den Schlüssel geliefert haben für das Verständniß dieser Persönlichkeit, die einzig in der Geschichte dasteht, (gleichviel ob die Philosophie der Geschichte, jener Person ihre Vorgänger in Zoroaster und Moses, wie ihre Nachtreter in Luther und Socin anweist, oder davon schweigt.)

Sollte Ihr Freund, woran wir nicht zweifeln, jene Möglichkeit in Abrede stellen; so müßte seine Verantwortung den Grund der Unmöglichkeit entweder in einer Beschaffenheit des menschlichen Geistes als solchen, oder in einer Zuständlichkeit desselben nachweisen, die z. B. mit dem Grade seines sittlichen Wandels

im Zusammenhange stünde. Im ersten Falle würde dem Geiste selbst der in der Person Christi gegebene Schlüssel nichts nützen; im zweiten Falle aber wäre die Unmöglichkeit eine überwindliche, und vielleicht vom practischen Christenthume selber, wenn dieses in seiner Befolgung von Seite des gefallenen Menschen, den Geist desselben auf einen Standpunct zu stellen im Stande wäre, von welchem aus, ihm ein ganz anderes Licht über sein Verhältniß zum Leben der Natur außer und an ihm aufginge. Auf diesem Wege könnte unser Theologe und mit ihm alle, die dem menschlichen Geiste nur ein fleischliches Verständniß zumuthen, zu der Einsicht kommen: Warum die Kirchenväter von der Anthropologie der Alten hinter das Licht geführt wurden; wie es aber auch eine Anthropologie geben könne und müsse, die den Theologen zu einem Lichte führe, das von dem großen Mysterium der Persönlichkeit Christi nicht ausgeblasen wird, oder etwa nur wie faules Holz leuchtet. Er könnte endlich auf demselben Wege zur Einsicht gelangen über das Verhältniß des Wissens zum Glauben (der Philosophie zur Theologie): daß Es nicht nothwendig ein Feindseliges sey, wie der moderne Atheis-

mus der Imanenzspeculation, der Lesewelt einreden möchte. Hat es die Theologie mit dem Verständnisse des Erlösungsfactums im zweyten Adam, und die Philosophie mit dem Verständnisse des Schöpfungsfactums im ersten Adam zu thun; so ist gar nicht abzusehen: warum und wozu die eine Wissenschaft der andern immerdar ihr Zeugniß versagen sollte. Dieses Zeugniß aber, wenn es einst zu Stande kömmt, wird um so ausgiebiger ausfallen, je unabhängiger die Pfleger und Vertreter beyder Wissenskreise ihre Untersuchungswege eingeschlagen haben werden; so daß man weder der Philosophie mit Grund wird vorwerfen können: sie habe nur die Magd der Theologie; noch der Theologie, sie habe nur die Magd der Philosophie seyn wollen, (etwa deßhalb, weil die Philosophie eben so die Geschichte der Menschheit, wie die Theologie neben dieser Geschichte auch die Geschichte des menschlichen Wissens zu Rathe gezogen habe.) Vor dem Eintritte aber dieses Weltfriedens zwischen den zwey Gedankenmächten hat leider! jede das Recht mit unserm Amerikaner zu fragen: »Was nützen alle öcumenischen Sectenconventionen ohne Glauben an die Welt-Kirche die so gewiß als diese Welt existirt,

und wie diese, Gottes Werk ist. Viele halten es sogar für ein Zeichen des Antichristes mit der alten Kirche zu bekennen: Ich glaube an eine heilige, allgemeine Kirche.« Sehr wahr! aber wer trägt die Schuld, wenn nicht jene, die dem Antichrist weyland seine Krondomäne in der römischen Kirche anwiesen!— Er fährt fort in dem Geständnisse: »Gegen alle Uebel in der Kirche finden Viele nur das einzige Heilmittel: die Ueberreste vom Glauben an eine göttliche Constitution der Kirche noch vollends aus dem Bewußtseyn zu tilgen, um dem Glauben an Christum mehr Raum zu verschaffen.« Ist denn aber dieser Radicalismus nicht als die Fortsetzung von jener hohen Weisheit anzusehen? die zwar die Kirche als Stiftung Christi zugab, nicht aber die Form als Constitution derselben, von der sie wissen wollte: daß der Stifter diese letztere dem jedesmaligen Zeitbedürfnisse in der Geschichte des Geschlechtes überlassen habe; versteht sich zu dem Zwecke: um sein freyes Werk nicht von Vorn herein zu knechten. So wenig aber Christus das bloße Resultat der Weltgeschichte war; so wenig konnte Er die Form seiner Kirche der fernern Geschichte überlassen. Und es gilt sein Wort: »Wer auf diesen Stein

fällt, wird zerschellen« eben so von Ihm, wie von seiner Braut, der Welt-Kirche.

Dies sind meine Randglossen zu jener Schrift, die Sie mir gewiß auch in der Absicht zugemittelt, um mir eine litterarische Freude zu bereiten. Sie sollen sich auch hierin nicht geirrt haben. Während ich damit umgehe, Ihnen um so gewisser mit jenen Bemerkungen eine Freude zu machen, fällt mir so eben das Wort des Heylandes ein: »Der Himmel hat über einen Sünder, der Buße thut, mehr Freude als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.« Wir Katholiken aber bedürfen einer andern Buße, als Ihr Protestanten, wenn es sich um die Buße wegen jenem Unrecht in der Geschichte der christlichen Kirche handelt. Wir sollten nähmlich über dem zweyten Extreme in der Reformation so wenig das erste Extrem im Pabstthume vergessen, wie Ihr über diesem ersten das zweyte nicht hintansetzen solltet.

So würde mit der Zeit von beyden Seiten eine Richtung zur wahren Mitte zwischen beyden Extremen eingeschlagen. So würde vor der einen Seite der Lärm von der Irreformabilität Roms ein Ende nehmen, die man diesem sogar im Dogma und im Sacramente

zur Last legt, und worauf Viele unter Euch das historische Recht des Protestantismus im Beginne und im Fortgange seiner Geschichte gründen, und von der andern Seite hätte die alte Kirche keine Ursache: gegen die Reformvorschläge zur Ausgleichung der übrigen Gegensätze von Vorn herein, einen Argwohn zu hegen.

Diese meine Schlußbemerkung verdanken Sie der Ihrigen, womit Sie gleichsam die Abhandlung des Ausländers zum Abschlusse bringen wollen, indem Sie zu den fundamentalen Gegensätzen (der Häresie und das Schisma) noch solche hinzufügen, die zwar, auf der Grundlage einer im Wesentlichen richtigen Auffassung des Christenthums bestehen, in denen aber der ganze Inhalt desselben nicht zu seinem Rechte kömmt, indem nur einzelne Theile unverhältnißmäßig hervorgehoben werden.

Diese einseitigen Behandlungen characterisiren Sie nebstdem als die Entwicklungsperioden, durch welche sich das Christenthum in seiner menschlichen Verwirklichung hindurchgearbeitet, oder noch durchzuarbeiten hat, um zu seiner vollen Ausprägung im Wissen und Leben zu gelangen. Sie beginnen damit: daß man von Jeher die Gesammtwirkung Christi auf die Menschheit nach drey

Seiten aufzufassen, und in ein dreyfaches Amt einzutheilen pflegte, nähmlich in das prophetische, königliche und priesterliche. Das Bewußtseyn um diese dreyfache Thätigkeit Christi soll nun zwar in der christlichen Kirche nie ganz gefehlt haben, aber eben so unverkennbar sey es: daß in den verschiedenen Hauptperioden ihrer Geschichte, je eines dieser drey Elemente der Gesammtthätigkeit Christi vorzugsweise zur Ausprägung in der Schule und im Leben gekommen, die volle Zusammenfassung derselben aber wenigstens nicht so zu Stande gekommen sey, daß Sie völlig befriedigen konnte.

Im christlichen Alterthume (vornehmlich im griechischen), sagen Sie, sey das prophetische Amt besonders hervorgehoben worden. Christus als das ewige Wort Gottes, sey der Offenbarer göttlicher Geheimnisse gewesen. Im Mittelalter dagegen sey das königliche an die Stelle getreten. Christus als Herr der Welt, sey zum Gesetzgeber und Richter der Völker geworden. Im Reformzeitalter endlich habe sich das priesterliche Amt in den Vordergrund gestellt. Christus ist als allgenügsamer Mittler zwischen Gott und der Welt, Versöhner, Erlöser und ewiger Vertreter

der Menschheit. Diesen mehr objectiven Verschiedenheiten in der Auffassung der Thätigkeit Christi ganz paralell seyen die verschiedenen subjectiven Gestaltungen des christlichen Lebens gegangen. So entspreche dem prophetischen Amte von Seite des Menschen die zustimmende Erkenntniß, dem königlichen der Gehorsam, und dem priesterlichen der Glaube. Diesen einzelnen Aneignungen Christi aber habe der umfassende Character gefehlt, und jede derselben war deßhalb durch Veräußerlichung vielfach getrübt und entstellt.

Im Alterthume finden Sie diese Trübung darin: daß sich das prophetische Wort zum festgesetzten Dogma verhärtete, welches als schlechthin gegebene Form behandelt und an dessen Annahme die Seligkeit des Einzelnen geknüpft wurde. Solch eine Erstarrung characterisirt das byzantinische Zeitalter der christlichen Kirche. Im Mittelalter unterscheiden Sie eine doppelte Richtung, eine hierarchische, die von Rom aus geltend gemacht wurde, und eine mystische, die sich vorzüglich im deutschen Gemüthe entwickelte.

Jene behandelte Christum als den gewaltigen Herrscher; da er aber als dieser nicht mehr im Dies-

seits weilte; so setzte sie an seinen Platz einen irdischen Stellvertreter, der im Rahmen Christi Herrschaft und Gewalt über Völker und Könige übte, bis Christus am Ende aller Zeiten wieder als Weltrichter hervortreten werde. Sie nennen diese Ansicht eine falsche Christokratie, weil sie sich an die Stelle Christi setzte.

Ihr gegenüber lassen Sie nun in frommen Gemüthern die mystische Auffassungsweise Wurzel schlagen, in welcher die unmittelbare, lebendige Nähe und Hilfe Christi, d. h. seine Menschwerdung sammt den Phasen der Erniedrigung und Verklärung, von jedem Einzelnen erlebt wird. Aus dieser Auffassung geht später die deutsche Mystik hervor, die im Vergleich mit jener, verständlicher auftrat, und deßhalb volksthümlich werden konnte. Sie nennen diese zugleich die Bahnbrecherin der Reformation, die sich aber von der frühern dadurch unterschieden haben soll: daß sich in den Reformatoren das Bewußtseyn der Sünde im Vordergrund stellte, wodurch nothwendig das königliche Amt Christi in den Hintergrund gedrängt, und dafür sein hohenpriesterliches Mittlerthum als sündentilgend zur Vorherrschaft gelangte.

Kurz: »Christus wird wieder zu den Seinigen zurückgebracht, und für das tiefste Bedürfniß der schuldbeladenen Seele als der Hohepriester in die Mitte gestellt.« — Worin liegt nun in dieser Auffassungsweise, die Sie einen »wesentlichen Fortschritt« nennen, die Trübung oder Entstellung?

Nach Ihrer Aussage darin: daß das priesterliche Amt theils dem königlichen gegenüber, zu ausschließlich hervorgehoben, theils auch zu äußerlich als Stellvertretung und Genugthuung durch das Verdienst Christi bestimmt wurde. Endlich habe sich grade auf diesen Punct hin der Glaube zu ausschließlich gerichtet, wobey er leider! nur von seiner receptiven Seite gewürdigt werden konnte, nicht aber von seiner activen, durch welche das Leben Christi erst auf uns übergeht, und so der Grund einer neuen Lebensentfaltung für den Einzelnen wie für die Gesammtheit wird. Und wie Christus als Lebensordner, als Gründer und Haupt der von ihm gegründeten Gemeinde in dieser Periode nicht zur Ausprägung kam; so konnte es auch in ihr nicht zur vollständigen Kirchenbildung kommen.

So viel aus Ihrer Federzeichnung einer Kirchengeschichte in colossalem Umrisse — aus freyer Hand.

Abgesehen von dem irenischen Hauche, der sie belebt, will sie mir weniger gefallen, als die frühere noch universellere, welche die objective Entwicklung des Christenthums als Katholicismus, die subjective aber als Protestantismus bezeichnete. Die vorliegende erinnert mich zu sehr an die dialectische Dreystufen-Wirthschaft der Hegelschule, und an den Hauptvorwurf, der ihr gemacht wurde deßhalb, weil sie sich von der Besonderheit, die grade jetzt existirt, nicht trennen will; die daher sich überall in die Beurtheilung hineinschleicht, und auf das historische Gemälde falsche Lichter wirft. Der eigenthümliche Inhalt der Vergangenheit wird daher auch in seiner Berechtigung nur theilweise anerkannt und geduldet, nicht aber in seiner Totalität begriffen. So galt ihr das ganze Mittelalter nur als eine Vorbereitungszeit auf den Protestantismus, weil ihr unter den christlichen Glaubensformen nur die protestantische in ihr System, folglich auch in die Geschichte paßte. Erst die Reformation verschafft der Freyheit, die dem Mittelalter vollständig abgehen mußte,

wieder einige Bewegung, erst hier wird das Christenthum verwirklicht, und hiemit auch die Freyheitsentwicklung geschlossen, da der Geist sich nun als den freyen weiß, der das an und für sich Allgemeine will.

Von solch einem Abschlusse ist nun zwar in Ihrem Grundrisse grade das Gegentheil enthalten, und doch will er mir nicht gefallen. Es kömmt mir vor, als ob die Zukunft, die jenen Abschluß zur Welt bringt, ohne Geburtswehen zu ihrer Mutterwürde gelangen solle; und doch kann ich nur dem Dichter meinen Beyfall spenden, wenn er singt:

„Eine laue Nacht — und Haine blühen und Fluren,
Der Schmerz nur ist die Geburt der höheren Naturen.“

Folgendes aber, lieber Freund! werden Sie mir doch ohne Anstand einräumen: daß man sich über nichts so sehr wundern müßte, als über die Jahrhunderte lange Dauer der Spaltungen in der Kirche, wenn keine andern als die von Ihnen angeführten Unterschiede die Beweggründe zu solchen Schismen geliefert hätten; wie das erste zwischen der orientalischen und occidentalischen, und das zweyte zwischen der römischen und evangelischen Kirche vor uns liegt; wobey ich die Einsicht der Bethei-

ligten in die unheilsvollen Schicksale der gesammten Christenheit, als unausbleibliche Folgen jener Zerrissenheit, noch gar nicht in Rechnung bringe. Wäre z. B. in der griechischen Kirche wirklich die Erkenntniß vorherrschend gewesen; wie leicht hätte sie die Verholzung des Dogma verhindert, und die eingetretene Spaltung siegreich überwunden; und wie leicht hätte sie die Einsicht gewonnen in das Streben der occidentalen Kirche, sich als Auctorität den Gehorsam der von ihr bekehrten Völker zu verschaffen; da doch auch der orientalischen Kirche die Mission zu Theil geworden: das Evangelium eben so zu den slavischen, wie jene zu den germanischen Nationen zu tragen.

Können Sie wohl glauben: daß es je der griechischen Kirche eingefallen wäre, sich von der römischen zu trennen, weil diese den Primat für sich in Anspruch nahm; wenn die Stadt Rom stets die Residenz der Cäsaren geblieben wäre? Jener Trennung liegt demnach offenbar nur die staatsrechtliche Deutung des Primats in der Kirche zu Grunde, und sie war nicht mehr aufzuhalten, wenn das Patriarchat zu Constantinopel nicht zur Besinnung über jenen Mißgriff gebracht

werden konnte: dem jüngsten Patriarchenstuhl den Primat deßhalb zu vindiciren, weil jener mit dem Throne der Cäsaren in einer und derselben Metropole zu stehen kam. Und wenn wir auch der griechischen Kirche nicht zur Last legen können: daß sie die Einsicht in die Wege der Vorsehung noch nicht hatte, wie solche die Gegenwart besitzt: wenn diese die räumliche Trennung zwischen dem neuen Sacerdotium und dem alten Imperium als nothwendige Bedingung erblickt, um Jenem zu seinem angeborenen Rechte, und dadurch zur Herrschaft im Geiste und in der Wahrheit des Gottesreiches auf Erden zu verhelfen; so konnte Jener doch ihr Vorhaben als eine Neuerung erscheinen, von der die ganze Tradition hinter Ihr nichts wußte. Was aber das griechische Schisma begonnen, hat die deutsche Reformation fortgesetzt, indem diese nicht bloß den Primat als Werk göttlicher Institution, sondern auch das hierarchische Priesterthum in gleicher Einsetzung bestritt, und an dessen Stelle das sogenannte allgemeine Priesterthum aller Gläubigen durch die Taufe setzte.

Aber auch hievon liegt der ausschließliche Grund keineswegs in den Uebergriffen des Papstthums bey der

Auslegung der Stellvertretung Christi. Es unterliegt keinem Zweifel mehr in unserer Zeit: daß es den jungen Staaten germanischen Ursprungs allerdings schwer wurde: unter einer fertigen Kirche, deren Glieder sie waren, zu ihren Rechten zu gelangen, wie es auch der jungen Kirche einst unmöglich wurde: unter einer fertigen Staatsregierung im antiquen Style ihre Selbstständigkeit zu erringen. Aber von einer Unmöglichkeit, ihre Selbstständigkeit der Kirche gegenüber zu retten, kann dort keine Rede seyn, so lang die Kirche selber den Unterschied zwischen Sacerdotium und Imperium als einen wesentlichen lehrte und hiemit zugleich die Selbstständigkeit beyder Auctoritäten verkündete; wenn Sie auch in der Ausübung ihrer Rechte nicht selten die Gränzen übersprang und selbst dieses Ultra theoretisch zu rechtfertigen suchte. Denn diese Theorien konnten schlagend widerlegt und jene Uebergriffe in ihre Gränzen zurückgewiesen werden, ohne daß der kirchlichen Auctorität ihre Selbstständigkeit und dem Priesterthume seine Würde angetastet werden konnte.

Es ist auch jener Grund keineswegs in der tiefern Einsicht der Reformatoren in die Sündhaftig-

keit der menschlichen Natur zu suchen; so daß etwa von Nun an die hohepriesterliche Würde Christi eben so sehr im Preise hätte steigen, wie sein königliches Amt im Preise hätte fallen müssen. Eine Verständigung aber über die Person und das Werk Christi, nach welcher Dieser die fortwährende Bestimmung hat: in jedem Einzelnen seine Menschwerdung von Neuem zu beginnen, solch ein Verständniß muß nothwendig eine besondere Repräsentation seiner priesterlichen Würde im Geschlechte für überflüssig erklären. Wo Jeder mit Christo sagen kann: wer mich sieht, sieht den Vater; da sinkt freylich die Repräsentation des Menschensohnes im Geschlechte, wie Er selber in der fortgesetzten Negation, zur Fabeley herab. — Woher aber jenes Verständniß in die lehrende Kirche eingedrungen, darüber brauche ich nicht abermal laut zu werden, ich müßte sonst abermal die deutsche Gemüthstiefe berühren, die damals so wenig wie jetzt die Einheit von der Einerleyheit (Identität) des göttlichen und menschlichen Geistes zu unterscheiden vermochte, und deßhalb unter der symbolischen Hülle von der

Menschwerdung Gottes in Christo abermal nur die Wesensidentität finden konnte.

Eines aber lassen Sie mich abermal wiederholen: Nicht vertuscht sollen die Unterschiede, sondern erkannt sollen sie werden in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung — denn dazu sind seit der Reformation drey Secula verstrichen, dazu ist seit ihr der Geist des Menschen und sein Werk (die Wissenschaft alles Sinnlichen und Uebersinnlichen) auf freyen Fuß gestellt, damit endlich einmal dem Träger jenes dreyfachen Amtes ein Zeugniß werde, das jenem gleichkomme, welches im Anfange der Kirche sowohl der Geist Gottes Ihm durch seine ersten Bekenner zu Theil werden ließ, als auch diese in ihrer eigenen Person, weil sie von Anfang an bey Ihm gewesen. Es darf uns auch nicht leid thun: daß das Colloquium zu Regensburg im 16. und daß die Bestrebungen eines Leibnitz im 18. Seculum zu Wasser geworden. Schade um jede Frucht, wenn sie vor ihrer Reife vom Baume gepflückt wird.

Hat Sie, Theuerster! der Americaner auf den Gedanken gebracht: »daß in der Reformation zwar ein Fortschritt liege, dieser aber keineswegs ein

schlechtweg allseitiger sey«; so ist diese Ihre Einsicht mehr werth, als all Ihre Geschichtsconstructionen. Diese beruht doch nur auf dem pantheisirenden Gedanken: daß die Kirche der fortgesetzte Christus sey, und daß demnach in der Entwicklung derselben die abwechselnde Herrschaft seines prophetischen, königlichen und hohenpriesterlichen Amtes sich offenbaren müsse.

Habe ich hierin Ihre Zustimmung; so nehmen Sie zugleich die Meine für die Drucklegung unserer Correspondenz hin.

Gott befohlen! ruft Ihnen zu

Ihr

aufrichtiger Freund N.

Goethe — Christenthum — Socialismus.

Die Weltliteratur verhält sich zur Weltgeschichte wie das Innere zum Aeußern, wie die Betrachtung zur That. Nur der Mikrokosmus eines poetischen Genius macht uns den Makrokosmus der Weltereignisse anschaulich, der uns ohne diese Verdolmetschung mehr ein Chaos als ein Kosmos erschiene. In rastlosem Ringen erschöpft sich die Menge; an ihrer Spitze steht der Staatsmann, leitend, lenkend, zügelnd; über ihr der Philosoph, frey und mächtig im Gebiethe der Transscendenz; ihr zur Seite der Priester in seiner Mission an das Geschlecht, die er vom Weltheylande erhalten, als ein treuer Beystand in ihren Nöthen, als sicherer Führer zum Reiche Gottes; in ihrer Mitte der Dichter, das klopfende, mitfühlende Herz der Zeit, der Pulsschlag ihres Lebens, an dem der

Forscher die Symptome des Fiebers oder der Gesundheit erkennt. — Der Welfen und Ghibellinen welterschütternde Kämpfe, als Riesenschatten ziehen sie vorüber vor dem Seherblicke des großen Florentiners; aber er selbst ist kein Schatten; des Vaterlandes Schmach und Weh zerreißt die fühlende Brust, und in finsterm Gram verzehrt sich das große Gemüth. — Nach langen Stürmen erhellt sich der Himmel; Kunst und Wissenschaft erblühen im 16. Jahrhundert, die klarer gewordene Zeit spiegelt sich in Shakespeares klarem Blick, und als überwundenes Weh sehen wir die Kämpfe der beiden Rosen vor uns hingestellt. Ein langer Zeitraum verfließt, die Welt ist faul geworden, vom Zunftwesen wird die Kunst, von Formeln die Wissenschaft erstickt; der Protestantismus verwandelt sich in allerley Gestalten um seine Existenz zu fristen, ähnlich den verzauberten Gnomen in alten Mährchen; als Mysticismus, Pantheismus, Indifferentismus, Deismus, Atheismus zieht er umher, und sucht wen er verschlinge. Allenthalben breitet er sich aus, und gewinnt Raum für seine Metamorphosen, an denen sich die Namenkatholiken Theil zu nehmen, und gleich ihm

das Christenthum auszuziehen beeifern. Bald gilt wieder von Christus der Ausspruch: »Seht ob Einer aus den Weisen an ihn glaube; nur gemeines Volk, das zieht ihm nach.« (Das war vor Göthes Zeit; seitdem ist das gemeine Volk auch schon so weise geworden als seine Weisen es machen konnten.) Da regte sich das Leben allenthalb, sehnsuchtsvoll aus den Fesseln von Zunft und Formeln verlangend, und es befreyte sich davon und trieb neue Blüthen; aber seine Wurzeln hafteten im Reiche des Begriffs und Gefühls; die Idee ward von ihm verschmäht; sein Reich war von dieser Welt; darum sein Blühen vergänglich, und die Mächte der Zerstörung unterwühlten es allmählig. Die schönste Blüthe dieses Scheinfrühlings dem ein starrer Winterfrost folgte; der herrlichste Ausdruck dieser reichen Welt der Erscheinung, ihr klarstes, weitsehendstes Auge, ihr lebenskräftiges, selbstbewußtes Herz war Göthe. Er liebte dieß Blüthenleben, er pflegte es, es erblühte und welkte mit ihm; er sah mit Abscheu die zerstörenden Mächte, die es bedrohten, er verwarf sie; er schleuderte gegen sie die feinen Pfeile seines Spottes, die scharfen seiner Verachtung; sie erwiederten sie

mit dem groben Geschütz ihrer Schmähungen. Göthe, der Pantheist, war ihr Idol; aber Göthe, der Aristokrat, der Conservative, das konnte selbst dem Pantheisten nicht hingehen. Daß er kein Radikaler war, das war sein Unrecht in ihren Augen, und wir sagen ebenfalls: »daß er kein Radikaler war, das war sein Unrecht,« aber in anderem Sinne. Daß er das wuchernde Unkraut und die Giftpflanzen wühlerischer Bestrebungen abzuschneiden versuchte, statt sie mit der Wurzel auszureißen, mit der Wurzel des modernen Heidenthums, das sich aus der Vorstellung in den Begriff geflüchtet, das war sein Unrecht. Er wollte von einem schlechten Baume gute Früchte; die schlechte Frucht des schlechten Baumes verwarf, den Baum aber liebte und pflegte er. — Er sey ein Egoist gewesen, sagen sie? Ja freilich, weil Jeder ein Egoist seyn muß, der keinen transscendenten Gott erkennt — aber nicht mehr als die Demagogen, die ihren Vortheil unter der Maske der Humanität suchen; nicht mehr als die philanthropischen Dichter und Geschichtschreiber der Menschheit, die ihren Begriffen den Titel der Ideen anhängen, und sich selbst gefallen in menschenfreundlicher Sentimenta-

lität; nicht mehr als die Philosophen der Immanenz, die es Gotteserkenntniß nennen, sich selber anzubeten. Jeder, der keinen transscendenten Gott erkennt, muß ein Egoist seyn; denn ich kann den Gott nicht lieben, dessen Erscheinung ich selber bin, sondern nur den als dessen Geschöpf ich mich finde; und ohne Gottesliebe gibt es keine wahre Menschenliebe; die sich selbst in Götterstand erhebenden Ichs des modernen Heidenthums lieben einander so wenig als die eingebildeten Götter des alten Heidenthums es thaten. Ihre Kameradschaften sind keine brüderlichen Verbindungen; denn ohne Vater gibt es keine Geschwister; von Aufopferung kann in Wahrheit unter ihnen keine Rede seyn; zu wünschen ist nur, daß Einer die Rechte des Andern achte, damit er hinwieder Achtung von den seinigen fordern können; auf dem Rechtsboden aber ist kein Raum für Sentimentalität und Stoicismus. Wer etwas darüber thut, der thut es, wenn er gefühlvoll ist, um die Neigung der Andern zu erwerben; wenn er einen Drang zur Thätigkeit empfindet, weil er nur im Wirken seines Daseyns froh werden kann. Das Alles geht aber nicht über den Egoismus hinaus; nur auf-

opfernde Hingebung geht darüber, und die verträgt sich nicht mit der Immanenz; warum sollte ein verkörpertes Gottesbewußtseyn sich für das andere aufopfern? ein Nebeneinander wird nur ein Miteinander, wenn es durch ein Höheres über (nicht in ihm) verbunden wird. Göthe nun hing seinem Egoismus kein Mäntelchen um, weder das Studentenmäntelchen der Demokratie, noch das Doctormäntelchen der Philosophie, noch das Maskenballmäntelchen der Sentimentalität. Sein unbemäntelter Egoismus war der eines unermeßlich reich begabten, unvergleich harmonisch gestimmten Geistes, vor dessen klarem Blicke das ganze Dießseits ausgebreitet lag, aber kein Jenseits. Ein Egoist in schlimmerm Sinne war er nicht; sein Leben war kein müßiges Ruhen; es war bis in's späteste Greisenalter ein fortwährendes Entfalten der Fülle seiner reichen, schönen Natur; ein thätiges Genießen, genußreiche That. — »Göthe an der Gränze zweyer Zeiten«, so charakterisirt ihn ein Jungdeutschler, und meint damit, daß er am Schlusse der Zeit stand, deren ganzes Streben ein Ringen nach Bildung war, und am Eingange der Zeit, deren Streben ein Uebertragen der glorreichen Errungenschaften der

vorhergegangenen auf den socialen Zustand erzielt; daß ihm, dessen Triumph noch in die zu Ende gegangene Zeit gefallen, dessen ganzes Wesen im Genusse der Bildung aufgegangen war, die mit einer practischen Reformation nothwendig verbundene Unruhe, eine lästige Störung seyn mußte, die er sich daher fern zu halten strebte. »Göthe an der Gränze zweyer Zeiten« sagen auch wir, und meinen damit den Abschluß der schönen Blüthezeit an dem Giftbaume des Pantheismus, und den Eintritt der Reife der verderblichen Früchte, in die sich die prangenden Blüthen verwandelt; bildlos gesprochen: den Abschluß der Zeit, wo sich das sich selbst vergötternde Bewußtseyn in sich vollendete, und der Eintritt der Zeit, wo es seine Umwälzungen nach außen einzuführen strebte. Er war ein Sohn der ersteren, ihr verdankte er die Gestaltung seines Wesens, die daher dem Christenthume fremd wurde; er erschrack vor dem Eintritte der neuen Zeit, weil sie die harmonische ruhige Thätigkeit bedrohte, in der er allein leben mochte. Vermöge seiner Bildung war er ein Nichtchrist, vermöge seiner Natur war er ein Feind demokratischer Bestrebungen. Hierin ist sein Verhältniß zum Christenthume und zum Ge-

cialismus begründet. — Einen hellenischen Menschen hat ihn Heine treffend genannt; der griechischen Harmonie seiner Natur widerstrebte der wirre Freiheitstaumel der Menge. Aber eben diese angeborne Harmonie verleitete ihn in sich selbst sein Genüge zu suchen. Zwar ist die höchste Harmonie (die vollendete von Gott, Geist und Natur) eben nur im Christenthume, wie es der Katholicismus auffaßt, zu finden. Darum aber sucht sie Derjenige, dem die natürliche Harmonie im Ebenmaaße der Kräfte nicht angeboren; denn er fühlt das Bedürfniß darnach. Der von Natur Harmonische hingegen begnügt sich eher mit diesen angebornen Gaben, und läßt sein Wesen leicht im Dießseits aufgehen, das sich ihm schöner, bedeutender, beredter zeigt als Andern. Vereinigt sich mit einer solchen Natur eine Bildung, die ihr das Christenthum entweder als einseitige Innerlichkeit, oder als nicht minder einseitige Aeußerlichkeit zeigt, also in einer Weise, die, in sich selber unwahr, einem ganzen Menschen wiederstreben muß; so müßte es wunderbar zugehen: wenn sie für das Christenthum gewonnen werden sollten. Je vollkommener solche Naturen sich in sich selber fühlen, so

mehr ist es ihnen eigen, nicht leicht etwas auszuschließen, sondern Alles in sich aufzunehmen, was sie sich irgendwie assimiliren; haben sie aber einmal etwas als ihnen nicht gemäß erfunden, so werfen sie es entschlossen hinter sich, und sehen sich nicht mehr darnach um. Und zwar sehen sie bey dieser Prüfung nicht philosophisch auf die Wurzel des Seyns, sondern künstlerisch auf die Weise der Erscheinung, weil sie selbst reiche Erscheinungen des Lebens sind. Haben sie nun die innere Natur des Menschen, auf die sie sich als das Nächste zuerst werfen, genugsam dargestellt (was bald geschehen ist, da die Psychologie, wenn sie den Menschen nur als Naturwesen auffaßt, ein armes Ding ist); so lockt und zieht sie der weit größere Erscheinungsreichthum der äußern Natur, daß sie sich ihr in die Arme werfen, und von ihrer Erforschung und Cultur alles Heil für die Menschheit erwarten. Denn zu bloß sentimentaler Betrachtung oder zu bloßem Genuße derselben können sich thätige Charactere nicht herablassen; sie wollen erkennen, sie wollen wirken. Alles nun, was sie in diesem Streben stört, sey es eine ideologische oder eine politische Umwälzung, muß ihnen aufs Aeußerste zuwider seyn.

Sie ziehen wie Archimedes ihre Kreise fort, und sagen zu den Söldnern, die sich hineindrängen: »Störet mir meine Zirkel nicht.« Die nun kehren sich nicht daran, sondern höchlich entrüstet über so abweisende Vornehmheit, die sich vor ihnen etwas herausnehmen will, suchen sie dem Tadler einen Streich zu versetzen. — Der ideelle Denker aber kann nicht so von den Weltereignissen abstrahiren, wie der begriffbildende, der in Mitte der aufschlagenden Flammen fortarbeitet, unbekümmert darum: daß er vielleicht selbst, freilich zu anderm Zwecke, die Brennspiegel zusammensetzen half, die nun Alles in Feuer setzen. Denn der ideelle Denker bleibt nicht bey der Erscheinung stehen, sondern geht auf ihre Wurzel zurück; er steht nicht außer, sondern in dem Kampfe, nicht seitwärts von den Wühlern, sondern gegen sie. — Göthes Weltanschauung war die vollendetste des begrifflichen Denkens; er verstand und schilderte das Leben, das Daseyn, wie kein Anderer nach Shakespeare; aber zum Seyn drang er nicht hindurch. Darum zeigt sein Leben alle jene Uebergänge, von denen wir früher gesprochen haben. — Wir finden den Knaben Göthe im Elternhause unter der Einwirkung des strengen,

trockenen, zopfmäßig aufgeklärten, nach damaliger Mode über Religion gleichgiltig gesinnten Vaters, und der klugen, lebhaften, leicht beweglichen Mutter, die nach der Weise zarterer protestantischer Seelen, das religiöse Bedürfniß (für das in ihrer Kirche keine genügende Befriedigung zü finden ist) im Umgange mit gläubigen Freundinnen, doch ihrerseits ihrem kinderhaften Wesen gemäß, auf oberflächliche Art, zu befriedigen suchte. In diesem Kreise zog das später von ihm in den »Bekenntnissen einer schönen Seele« dargestellte Fräulein Klettenberg den jungen Göthe an, und gewann seine Achtung jedoch ohne wirklichen Einfluß; denn seinem reichen Lebenssinne konnte eine einseitige Innerlichkeit nicht zusagen. Auf ähnliche Weise gestaltete sich sein Verhältniß zu Lavater. — Noch weniger entsprach ihm die nackte Moral, und das Formenwesen des gläubigen aber an Oberflächlichkeit und Aeußerlichkeit haftenden Gellert. Er beschloß daher, wie er erzählt, nach einigen innern Kämpfen, sich mit dem religiösen Bedürfnisse durch die Annahme einer ihm gemäßen Naturreligion auf immer abzufinden, und sich ganz dem

gegenwärtigen Leben zu widmen in einer ihm entsprechenden Thätigkeit und mäßigem Genuße.

Diesen Entschluß befolgte er durch sein ganzes Leben hindurch, anfangs vorzüglich in der poetischen Darstellung des innern Lebens, wie es sich in geselligen und Familienkreisen entfaltet; später als ihn sein Aufenthalt und seine Wirksamkeit am Hofe zu Weimar auch mit den Staatsgeschäften sowie mit der äußern Natur in Berührung brachte, wurde sein Sinn auf die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft im Großen und auf die Erforschung und Unterwerfung der Natur gerichtet. — In seinem ersten Werke von Bedeutung (den Leiden des jungen Werther) wollte Göthe sich nur auf objective Weise mit der damaligen Sturm- und Drangperiode abfinden, indem er einen Charakter, wie jene Zeit deren viele hervorbrachte, schilderte, nähmlich ein Gemüth, das vom Widerspruche zwischen Kraft und ihrem Wirkungskreise umhergetrieben, endlich gewaltsam auf sich selbst zurückgeworfen wurde, weil ihm nicht, wie dem seinigen ein productives Talent zu Hülfe kam, um es von sich selbst zu befreien.

Im Götz von Berlichingen stellte er den

Kampf des untergehenden Mittelalters mit der aufgehenden neuen, aber altklugen im Schreiberwesen auferzogenen Zeit dar; Schwert und Feder bekämpfen sich hier; Götz ist ein Conservativer, ein Reactionär damaliger Zeit, und weil die Reform von oben ausging, mußte sich sein conservatives und reactionäres Streben als ein in der Empörung begriffenes offenbaren; er unterliegt als ein Opfer des vergeblichen Strebens: ein unhaltbar Gewordenes länger halten zu wollen. Auf das Christenthum hat sich dabey Göthe nicht weiter eingelassen, als in einer in gewöhnlicher protestantischer Auffassungsweise gehaltenen Scene zwischen Mönch und Ritter, worin er der damals modernen Aufklärung den obligaten Zoll entrichtete. Uebrigens verhielt sich Göthe hier objectiv; er war kein Bewunderer des Mittelalters, noch weniger aber ein Freund des zopfmäßigen Schreiberwesens, wie es sich im Kammergerichte entfaltete. — Im Clavigo befreite Göthe, nach seiner eben so wenig erbaulichen als genugthuenden Weise, durch die Darstellung einer dem Ehrgeiz hingeopferten Liebe sein Gewissen von Vorwürfen ähnlicher Art. — »Auch der Beste, gutmüthig und

bieder, möchte mich anders haben,« sagt er selbst in seinen Gedichten, »aber du, Muse, befiehlst mir allein.« Hätte ihm statt der Muse die göttliche Wahrheit, wie sie im Christenthume spricht, befohlen, so wäre er eben ein Anderer geworden. — Im Egmont hat man eine Apotheose der Freiheit sehen wollen. Er ist aber eben nur die Verherrlichung einer schönen für das Glück organisirten Menschennatur, wie sie mitten in alles Wohl zerstörenden Zeiten sich selber treu, muthig wirkt, was sie zu sollen erkennt, und zart genießt, was sie kann; am Ende aber, weil es so seyn muß, auch im Untergange sich selbst nicht aufgibt. — Die Volksscenen sind nur Egmonts Staffage voll Leben und Charakter.

Im Faust erscheint eine mittelalterlich christliche Sage im modern außerchristlichen Gewande. Göthes Faust war dem Christenthume schon längst entfremdet, er verachtet es schon längst; aber der Teufel erhält erst über ihn Gewalt, als er auch die Wissenschaft verachtet. »Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft,« sagt Mephistopheles und triumphirt. Dagegen läßt sich mit Recht nichts einwenden, obgleich Vieles dagegen eingewendet worden ist.

Man könnte sie warnend dem Mysticismus zurufen; die allerhöchste Kraft, welche dem Menschen angehört, also des Menschen ist, ist allerdings Vernunft und Wissenschaft; (denn der objective Glaube ist nicht des Menschen, sondern Gottes Werk für den Menschen.) *) Der nicht mehr an Sich selber glaubt, wird an Gott nicht lange mehr glauben. Das hat die Erfahrung auch in der Geschichte der Wissenschaft gezeigt, wo der Mysticismus zum Pantheismus und dieser zum Atheismus geworden ist. Aber der Faust des Mittelalters ist nicht durch Verachtung, sondern durch selbstsüchtige Auffassung der Wissenschaft dem Teufel anheimgefallen. Das tritt in Lenau's Faust hervor; doch die unchristliche Auffassung der Wissenschaft wird darin nicht scharf von der Wissenschaft selbst getrennt; daß Faust zu Grunde geht, weil er Gott, Welt und sich im wirren Drange in Eins verschmelzen will, wie die heidnische Philosophie, ist zwar christlich aufgefaßt; aber

---

*) Von dem Glauben aber an dieses Werk läßt sich nicht mit Luther sagen: „Er sey nicht Jedermanns Sache"; wenn damit die angeborne Fähigkeit des Geistes gemeint seyn soll.

es tritt nicht hervor: ob dieser traurige Beschluß eine Folge der verkehrten Wissenschaft, oder ob er das Resultat der Wissenschaft überhaupt seyn müsse; und aus der zwischen Christenthum und Pantheismus hin und her schwankenden Haltung, aus der principienlosen Zerrissenheit und Zweifelsucht des Ganzen, so wie des unglücklichen Dichters selbst, scheint das Letztere hervorzugehen. — Wenn Göthes Faust dem Christenthume erst in Folge der Verachtung der Vernunft entfremdet würde; so wäre das Gedicht christlich, wenn auch nicht mittelalterlich und Faust ein verirrter Mystiker. Da er es aber schon vorher war; so ist dieser Faust nicht der der christlichen Poesie, sondern nur der der Göthe'schen. — Mephistopheles spricht klug genug, aber Göthe versteht ihn nicht genug, obwohl er ihn selbst unter Einfluß der deutschen Sage reden läßt; denn ihm fehlt der Schlüssel des Christenthums. — Im zweiten Theile des Faust tritt Göthe aus der innern Welt in die äußere hinaus; hier entfaltet er seine sociale Anschauung. Auch ihn, den glücklichen, den sieggekrönten Mann, den hellenischen Menschen, erschreckte von Ferne das Gespenst des menschlichen Elendes, die drohende Umwälzung der

nahenden Zeit. Und nicht bloß vor den finstern Gewalten, die im Menschen schlummern, auch vor den dunkeln Mächten der äußern Natur erbebte er. Immer schwebt ihm das Bild der Meeresfluthen vor, wie sie unaufhaltsam über das feste Land hereinbrechen und es unter sich begraben. Dieser doppelten Ueberschwemmung der Meeres- und des Volkesfluth Dämme entgegenzusetzen, sinnt er unablässig; dieß Streben verrathen alle seine spätern Werke: Fausts letzter Plan ist einen Riesendamm gegen das Meer aufzuthürmen. — In der Hoffnung, den Ihrigen bei der hereinbrechenden Fluth politischer Umwälzung und wirklicher Ueberschwemmung hilfreich zu erscheinen, reicht auch die Fürstentochter Eugenia dem bürgerlichen Manne ihre Hand.— Wilhelm Meisters Wanderjahre enthalten lauter Entwürfe zur Organisirung der Gesellschaft, um den Besitz durch den zweckmäßigsten Gebrauch desselben vor der drohenden Beraubung zu sichern. — Es handelt sich nicht mehr, wie in den Lehrjahren um die Entfaltung eines nach Bildung strebenden Gemüthes, dem eine freundlich besorgte Gesellschaft zu Hilfe kommt, damit ihm Alles, was er begegnet, dazu diene. Er bemüht

sich ein Gewerbe aufzufinden, in dem er nützen könne, und als er es gefunden, fällt der Vorhang. — Es ist nicht mehr der Kampf zwischen Ideal und Wirklichkeit, welcher Göthe beschäftigt, und worin das Ideal (wie im Tasso) auf eine fertige Wirklichkeit stossend, mit dem Unterliegen desselben endet — oder worin das Ideal (wie in der Iphigenie) mit dem Siege desselben über eine rohe Wirklichkeit endet. — Es sind die ernsten Fragen um den Bestand der Gesellschaft, von denen er sich nur zuweilen an Naturstudien erholt. In den Wahlverwandtschaften ist die Grundlage der Gesellschaft, die Ehe sein Gegenstand, und er zeigt was eine schon im Anbeginne unsittliche Ehe für einen wahrscheinlichen Ausgang habe. Auch Göthes poetische Werke habe sich dem Einfluße der Zeit nicht entziehen können, in der das Schöne vom Nützlichen erstickt wird. Und wie er sich bemühte, den Nutzen mit Schönheit auszuschmücken; so konnte diese Schönheit doch in späterer Zeit nichts mehr werden, als elegante Ordnung zur Ausschmückung des hohl gewordenen Lebens. Allenthalben umgibt uns die Atmosphäre des Nutzens, vernehmen wir den Schrei der Noth, drückt uns der Alp

des Bedürfnisses. Nicht aus dem Schooße der unterjochten, arbeitmüden Natur, wo feindliche Kräfte verborgen auf uns lauern, nicht aus dem Glanze der immer mehr fabriksmäßigen Außenwelt, nur aus den Tiefen religiöser Ideen, wie sie der aussprach, der von sich sagen konnte: »Ich bin das Licht der Welt«, kann die Schönheit entfließen, deren die Menschheit bedürftig ist.

M.

Merkwürdig ist in Beziehung auf Göthes S. 216 erwähnte Naturreligion, was Dr. Heinrich Döring in seiner Schrift: „Göthe, ein biographisches Denkmal“, 2. Aufl. 1849, mittheilt. Wir lesen daselbst S. 160: Durch den Göz von Berlichingen war er (Göthe) in das 15. und 16. Jahrhundert zurückgeführt worden. Luthers Leben und Thaten näherten ihn wieder der heiligen Schrift und der Betrachtung religiöser Gefühle und Meinungen.

Zu seinem besondern Studium machte er eine der Hauptlehren des Lutherthums: das Sündhafte im Menschen ist als vorwaltend zu betrachten. Dies Dogma beschrieb er ausführlich in einem Briefe, den er unter der Maske eines Landgeistlichen an einen Amtsbruder richtete. Dieses gehaltvolle Schreiben (nach einer Bemerkung auf dem Titel aus dem Französischen übersetzt) hat ein ächt deutsches Gepräge.

Der würdige Pfarrer, seinem Geständnisse nach grau geworden in seinem Lehramte auf dem Lande, hatte das Unglück gehabt, einen Collegen zu seiner Nachbarschaft zu haben, der Niemanden dulden wollte, der nicht so dachte, wie er. Der Tod nahm ihn hinweg und seine Stelle vertrat ein friedliebender junger Mann. Hierüber sehr erfreut, schreibt der Alte ihm den eben erwähnten Brief, worin er seine überstandene Noth schildert, ihn in friedliebenden Gesinnungen durch sein Beyspiel zu befestigen sucht, und dabey so einfach spricht, daß man ihm ins Herz zu schauen glaubt. Die bittern Klagen über seinen verstorbenen Collegen schließt der Alte mit den Worten: „Ich versichere Euch, lieber Bruder! ich wurde manchmal ganz muthlos. Es gibt gewisse Materien, von denen anzufangen ich so gänzlich fern bin, daß ich vielmehr jedesmal am Ende der Rede meinen Gott vom Herzen danke, daß mich Niemand darum gefragt hat.

Ich muß gestehen: daß die Lehre von der Verdammniß der Heiden eine von denen ist, über die ich, wie über ein glühendes Eisen eile. Ich bin alt geworden, und habe die Wege des Herrn betrachtet, so viel ein Sterblicher in ehrfurchtsvoller Stille darf; und wenn ihr so alt werdet wie ich, sollt ihr auch bekennen: daß Gott und Liebe Synonima sind; wenigstens wünsche ich es Euch.“

Aber zwischen Toleranz und Indifferentismus ist nach

dem Gefühle des würdigen Geistlichen, den uns Göthe schildert, ein weiter Abstand.

„So wenig, schreibt er, die ewige Quelle der Wahrheit indifferent seyn kann, so tolerant sie auch ist; so wenig kann ein Herz, das sich seiner Seligkeit versichern will, von der Gleichgiltigkeit Profession machen. Wer möchte Zeitlebens auf dem Meere von Stürmen umhergetrieben werden? Unsere Seele ist einfach und zur Ruhe geboren; so lange sie zwischen Gegenständen getheilt ist, fühlt sie etwas, das jeder am besten weiß, der da zweifelt.

Also, lieber Bruder! dank' ich Gott für nichts mehr als für die Gewißheit meines Glaubens. Denn darauf sterbe ich: daß ich keine andere Seligkeit zu hoffen habe, als die mir von der ewigen Liebe Gottes mitgetheilt wird, die sich in das Elend der Welt mischte und selber elend ward, damit das Elend mit ihr herrlich gemacht werde. Und so liebe ich Jesum Christum, und so glaube ich an Ihn und danke Gott, daß ich an Ihn glaube. —

Unsere Kirche behauptet: daß Glaube und nicht Werke selig machen und Christus und seine Apostel lehren das ebenfalls. Dies zeugt nun von der großen Liebe Gottes; denn für die Erbsünde können wir nichts und für die wirkliche auch nichts. Das ist so natürlich, als daß einer geht, der Füsse hat; und darum verlangt Gott zur Seligkeit keine Thaten, keine Tugenden, sondern den einfältigen Glauben,

durch, den uns das Verdienst seines Sohnes mitgetheilt wird, so daß wir der Herrschaft der Sünde einigermassen los werden im Leben, und nach unserm Tode, Gott weiß wie? auch das eingeborne Verderben im Grabe lassen.

Wenn aber der Glaube das einzige ist, wodurch wir Christi Verdienst uns zueignen, so sagt mir doch: Wie ist's denn mit den Kindern? Die sprecht ihr selig, nicht wahr? Warum denn? Weil sie nicht gesündigt haben? Das ist ein schöner Satz! Allein — man wird ja nicht verdammt weil man sündigt, und das eingeborne Verderben haben selbst die Kinder an sich, und werden also nicht aus Verdienst selig. — Nun sagt mir jetzt die Art: wie die Gerechtigkeit der menschgewordenen Liebe sich den Kindern mittheilt? Seht, ich finde nur in diesem Beyspiele einen Beweis: daß wir überhaupt nicht wissen, was Gott thut, und daß wir nicht Ursache haben: an Jemandes Seligkeit zu verzweifeln. Ihr wißt auch lieber Amtsbruder! daß viele Leute, die so barmherzig waren wie ich, auf den Gedanken einer Wiederbringung gerathen sind, und ich versichere Euch, es ist die Lehre, womit ich mich insgeheim tröste. Aber ich weiß auch: daß es keine Sache ist, davon zu predigen. Uebers Grab geht unser Amt nicht, und wenn ich einmal sagen muß: daß es eine Hölle gibt; so rede ich davon, wie die Schrift davon redet, und sage immerhin: Ewig. Denn wenn man von Dingen spricht, die Niemand begreift, so ists einerley, was für Worte man

braucht. Uebrigens habe ich gefunden: daß ein rechtschaffener Geistlicher in dieser Zeitlichkeit so viel zu thun hat, daß er es gern Gott überläßt, was in der Ewigkeit zu thun seyn möchte. So, mein lieber Herr Confrater! sind meine Gesinnungen über diesen Punkt. Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so viel hundert Jahren unter dem Nahmen Jesus Christus eine kleine Zeit als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit, und dies sage ich meiner Gemeinde, so oft Gelegenheit dazu ist. Ich substilisire diese Materie nicht; denn da Gott Mensch geworden, damit wir arme sinnliche Creaturen Ihn möchten fassen und begreifen können; so muß man sich vor nichts mehr hüthen, als Ihn wieder zu Gott zu machen." — Döring fährt fort: Mit den Philosophen ist der Alte in seinen Briefen bald fertig. „Es ist nichts jämmerlicher, als Leute immer von Vernunft reden zu hören, die doch allein nach Vorurtheilen handeln. Nichts liegt ihnen so sehr am Herzen als Toleranz, und doch zeigt ihr Spott über alles, was nicht ihrer Meinung, wie wenig Friede die Welt von ihnen zu hoffen hat." Kurz, er empfiehlt die Philosophen dem Mitleiden Gottes. „Da habt ihr, schließt der Alte, die eine Ursache, warum und wie ich tolerant bin. Ich überlasse alle Ungläubigen der ewigen wiederbringenden Liebe, und habe das Zutrauen zu ihr: daß sie am besten wissen wird, den unsterblichen und unbefleckten Funken

unserer Seele aus dem Leibe des Todes auszuführen, und mit einem neuen und unsterblichen Kleide zu umgeben. Und diese Seligkeit meiner friedfertigen Empfindung vertausche ich mit dem höchsten Ansehen der Infallibilität nicht.“ — Mit den Worten: „der beschränkte Raum des vorliegenden Werkes verbietet weitere Auszüge“, schließt H. Döring seine Mittheilung. Und fürwahr! diese reicht hin, Göthes sogenannte natürliche Religion als eine noch positive zu begrüßen im Vergleiche mit den Flachheiten des spätern Rationalismus der kritischen und den Ueberschwenglichkeiten der restaurirten Jacob-Böhmischen Philosophie; obschon sie sich von diesen wohl dem Grade, aber keineswegs dem Wesen nach unterscheidet, denn beyde sind nur die, wenn auch divergenten doch jedesmal consequenten Ausbildungen derselben Grundansicht vom Geiste des Menschen, als einer göttlichen Monade (durch Effulguration der Gottheit, nach Leibnitzischer Auffassung). Uebrigens hätte sich auch im Jahre 1773 von Göthe die Unterscheidung zwischen der Philosophie als Wissenschaft und den Philosophen als ihren Repräsentanten erwarten lassen, unter denen es leider! solche gibt, die Jener ein seltenes testimonium paupertatis ausstellen.

Kirchliche Weltschau — Rundschau — Trau schau wem.

Als unsere Lydia zum erstenmal ihren Blick durch die restaurirten Kirchenfenster in die weite Welt hinaus schweifen ließ; da begegnete ihr — wie die Leser sich noch erinnern werden — vor allem das große Unternehmen der freyen allgemeinen deutschen Kirchenzeitung: die evangelische Kirche zu restauriren. Ihr Vorschlag lautete sehr categorisch, er klang wie das bekannte: Aut Caesar, aut nihil! Die evangelische Theologie sollte entweder das letzte Brett im Schiffbruche ergreifen, nähmlich die Immanenzlehre der Theopanthisten, oder sie könne sich reisefertig machen ins gelobte Land der katholischen Kirche, wo sie finden werde, was sie suche, nähmlich ein infallibles Dogma, ein aristokratisches Pfaffenthum und dergleichen Vor-

züge und Vortheile mehr. — Es mochte den Unternehmern wohl das gewichtige Wort eines und des andern nahmhaften evangelischen Theologen noch im frischen Andenken haften, welche zur Empfehlung der Union der confessionellen Gegensätze innerhalb des Protestantismus nichts eifriger betrieben, als hinzuweisen auf den offenen Rachen des Philosophismus und des Katholicismus, als auf das unersättliche Grab, aus dem keine Erlösung möglich ist. — Und siehe da! am Schluße des Jahres 1849 erblickt die Lydia durch dieselben Fenster zwar ein ähnliches Project aber mit Einschluß des Katholicismus.*) — Worin nun dieser Umschwung der Dinge und der Gedanken seinen letzten Grund haben mag, mit derley Untersuchungen wollen wir die Geduld der Leser nicht mißbrauchen. Es braucht auch der letzte Grund nicht grad Einer zu seyn, am allerwenigsten bey Theopanthisten, die ohnehin das Eine Weltganze aus zwey Principien zusammensetzen — aus einem lebendigen und aus einem todten, wo-

*) Siehe den Aufsatz: Die Principien der evangelischen Kirche und die Aufgabe der freyen Theologie in Nr. 61, 62, 63 der freyen allg. Kirchenzeitung im Monat October 1849.

von sie jenes Geist, dieses dagegen Materie nennen, und daher sich füglicher hätten als Hylozoisten in die Welt einführen sollen; wenn es sich bey neuen Unternehmungen nicht zugleich um neue piquante Nahmen handelte.

Indessen — selbst großartige Pläne (wie Kirchenrestaurationen) sind bey aller Neuheit doch auch Kinder der Zeit, und tragen das Muttermal derselben an irgend einem Gliede ihres noch zarten Leibes. Und war es nicht eben in den Herbsttagen des Jahres 48, in denen sich das neue Organ für deutsche Religiosität in der politischen Welt einführte? Es war damals grad die Zeit der sogenannten kühnen Griffe, unter denen der von Gagern in der Frankfurter Nationalversammlung versuchte, alle andern wie der erste Judenkönig Saul, um eine Kopflänge überragte. Kurz: so erklärte sich zum Theil der Einfall: die deutsche, d. h. die evangelische Kirche zu restauriren und die katholische stehen zu lassen, wo sie steht — nämlich außerhalb der deutschen, so lang sie sich die römisch-katholische nennt. — Ob nun das fabelhafte Schicksal der kühnen Griffe in

der Politik (sie wurden sehr bald als griffliche (handgreifliche) Keckheiten verhöhnt) das deutsche Kirchenorgan umgestimmt haben mag oder nicht, das könnten wir wohl mit größerer Wahrscheinlichkeit behaupten, wenn nicht kurz zuvor eine Schrift im Buchhandel erschienen wäre: »Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche; Reden an die Gebildeten deutscher Nation.« Da war nun freylich keine Zeit zu verlieren, sowohl für den Fall: daß die Blicke des neuen Propheten mit der Aussicht des alten Wahrsagers zusammenfielen, als für den Fall: daß beyde Verschiedenes in der Zukunft erschauten. So viel ist wenigstens gewiß: daß das deutsche Organ zu diesem bösen Spiele eine süßere Miene machen mußte, als zu ähnlichen anderen, die diesem vorangingen.

Als nähmlich Conradi (der renommirte Religionsphilosoph aus der alten Hegelschule) in seinem Aufsatze »über das Verhältniß der Autorität zur Freyheit in den Religionen« der neuen Immanenzlehre den Handschuh hingeworfen; da hob die Redaction der freyen Kirchenzeitung zwar denselben auf — aber nicht mit eigener Hand; durch einen Pommer aus der Feuerbachischen Schule ließ sie sich den Handschuh apportiren, hing denselben

in ihrem Blatte zur Schau auf, und neben demselben die Schlafhaube des unsterblichen Schöpfers der Immanenzlehre. *) Die 12 Reden dagegen an die Gebildeten der deutschen Nation über die kirchliche Zukunft wurden in vier Artikeln (v. Nr. 56—60) ausführlich sine ira et studio mitgetheilt, und erst — nachdem dieser Liebesdienst sich abgelaufen — erschien die directe Beantwortung derselben in drey Artikeln über die Principien der evangelischen Kirche (von Nr. 61—63), und dieß nicht selten unter Anführung von Sentenzen zum Belege ihrer Sympathie in der Hauptsache mit dem neuen Orakel.

Doch — dem sey nun wie immer, die Gegenmine gegen die »Reden an die Gebildeten deutscher Nation« hat allen Schein der Unbilden und der Verbildung vermieden, indem der Minengräber keinen An-

---

*) Siehe den Aufsatz: „Ludwig Feuerbach und seine liter. Leistungen", der in 9 Lieferungen seinen Schluß in Nr. 24, und den Aufsatz: „Auctorität und Freyheit, in ihren gegenseitigen Verhältnissen im Christenthume," der in 10 Lieferungen seinen Abschluß in Nr. 38 gefunden hat, im Jahre 1849.

stand nimmt, mit einer Aussage Hegels seinen unterirdischen Gang zu eröffnen. Jener spricht nähmlich irgendwo »von einer dritten Form der Religion, in welcher der unendliche Schmerz sich rein auflösen werde, wenn nähmlich die Vernunft ihre Realität als ein sittlicher Geist wiedergeboren haben werde, der allein die Kühnheit habe: aus eigener Majestät und auf eigenen Boden sich seine eigene reine Gestalt zu nehmen.« Zum Verständnisse dieser Worte wird noch angeführt: »Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung des absoluten Evangeliums, d. h. der Weltversöhnung mit Gott. Ob aber diese Zeit in demselben Verhältnisse sich uns nähere, als die zeitlichen Formen des Christenthums zerfallen, ist eine Frage, die der Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen der Zeit versteht, überlassen werden muß. Die neue Religion aber wird erkannt in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit. Die erste Versöhnung aber muß in der Philosophie gefeyert werden, deren Sinn nur der faßt, welcher das Leben der in der Natur neuerstandenen Gottheit erkennt.«

Wir erwarteten hier zum überflüssigen Belege für die Wahrheit dieser Stelle das Wort des Weltapostels: Exspectatio creaturae exspectat revelationem filiorum Dei; irrten uns aber, und vielleicht deßhalb, weil diese Stelle zu jener passen würde, wie die Faust aufs Auge. Das prophetische Wort Hegels also, wer hätte es vermuthet, ist grad in dem Erdreiche der Theopanthisten zu seiner Differenzirung in den Wurzel- und Stammansatz gelangt, und fängt an sich ernstlich zu bestocken.

Zum Beweise wird auf die Schriften Noaks hingewiesen, des Herausgebers der angeführten Kirchenzeitung, in welcher vor Jahr und Tag sein Mitarbeiter im neuen Weinberge, Nagel mit Nahmen, sich höchstens dazu herbeygelassen haben würde: die Kopfbedeckung des großen Meisters, den Doctorhut Hegels, als Vogelscheuche in der neuen Pflanzung aufzustellen. Noak denkt, heute wenigstens, anders darüber. Er huldigt nähmlich dem Grundsatze: »daß geistige Gegensätze (wie die confessionellen im Christenthume sind) ihre Ausgleichung nur in Einem höheren Dritten über jenen finden können, und dieß nur auf dem Wege freyer Selbstverständigung mit dem Resultate der Erkenntniß der

beyderseitigen Einseitigkeit und der damit verbundenen relativen Wahrheit.«

Er findet den nothwendigen Grund von diesem Vorgange in der Eigenthümlichkeit jener Gegensätze, die nähmlich aus einer frühern Einheit hervorgebrochen sind, weil diese Einheit ihren differenten Inhalt auseinanderlegen mußte, was nur in Gegensätzen geschehen konnte; deßhalb werden diese letzteren auch wieder zu jener Einheit hingedrängt, die nun aber jetzt eine höhere ist in der absoluten Wahrheit, während die frühern unversöhnten Gegensätze nur eine relative Wahrheit in sich bargen.

So viel als Einleitung zur Hauptsache, bey der wir nun stehen. Unter dem Strahle dieses Polarsternes, und vom Hegel'schen Standpunkte aus soll nähmlich Herr Noak bereits eine welthistorische Entwicklung des Christenthums versucht haben. Christenthum und Kirche hat nähmlich ein Princip des historischen Werdens. Und dieß besteht in der Verschmelzung der (sogenannten) christlichen Idee und des Geistes der Menschheit in drey Momenten: Urchristenthum — Katholicismus

Protestantismus. Durch diesen kömmt die *Universalität* des Christenthums (wie solche der *Katholicism* vertritt) erst zu ihrer *Wahrheit*. Wie so? Die idealen oder formalen Principien beyder Kirchen werden nähmlich mitsammen vereinigt und bilden so das *Formalprincip* des *neuen* Christenthums. Dieses nun besitzt sein *Materialprincip* in der Grundidee des *ewigen Evangeliums*, welche aber das neue Christenthum bloß dem Protestantismus verdankt, der dieselbe mit Hilfe der Speculation aus sich geboren hat. Zur Verdeutlichung kann folgendes Schema führen. Den katholischen Principien

a. Universalität	entsprechen die protestantischen	a. nationale Richtung,
b. Aristokratie		b. allgem. Priesterth.,
c. Tradition		c. dogmat. Kritik.

Beyder Vereinigung gibt das *volle* Wesen der *christlichen Idee*, und zwar auf folgende Weise:

a. Die nationale Richtung ist die Wurzel der Humanität und so die Verwirklichung der Universalität (des Gottesreiches auf Erden).

b. Der Unterschied zwischen Clerus und Layen (wie zwischen Wissen und Glauben) ist aufgehoben in

der Theorie und Praxis, weil in der Gemeinde Alle gleichberechtigt erscheinen in der Versöhnung Aller durch Alle.

c. Die Tradition als Entwicklung der christlichen Idee (christl. Geistes) und die dogmatische Kritik ergänzen sich gegenseitig, da diese die Widersprüche aufzeigt zwischen der christlichen Idee und ihrer Entwicklung.

Wie steht es nun aber mit dem materialen Principe, welches das neue Christenthum dem Protestantism unter dem Einflusse der Speculation verdankt? Mit dieser Niederkunft hat es nun freylich eine sonderbare Bewandtniß. Genauer betrachtet ist der Geburtshelfer eigentlich ein Mann (der deutsche Philosophismus), der vorerst eine Bekanntschaft mit der frommen Matrone Theologie einleitet, um sie zu berücken. Daß er ihr hinterher beystehen werde, versteht sich wohl von selbst, wenn zuvor die Bekanntschaft als eine fruchtbare sich ausgewiesen hat. Es heißt nähmlich: »Die Frucht der Kritik und der Speculation auf protestantischem Boden ist die moderne Weltanschauung, die in dem Gedanken der Immanenz und Einheit Gottes in

der Welt besteht, und welche zugleich die Dogmen des Christenthums in das Innere des Gemüthes hineinzieht und sie hier als subjective Vorgänge begreift. Diese Weltansicht ist aus der Bildung des deutschen Volkes hervorgegangen, indem der deutsche Geist die Widersprüche eingesehen zwischen den kirchlichen Dogmen und ihrem Inhalte in der christlich-religiösen Idee. Die protestantische Theologie aber wird jene Weltanschauung in sich aufnehmen, und dadurch zur speculativen Theologie werden; sie verarbeitet dann den Inhalt derselben in sich und wird so zum Johannes für die nächste Zukunft des Christenthums, d. h. für Erneuerung desselben aus dem Geiste des ewigen Evangeliums.« — Das materiale Princip des neuen Christenthums wäre demnach nur eine Steigerung desselben Princips, wie solches die Reformation in dem allein rechtfertigenden Glauben aufstellte. Von diesem läßt Noak den Reformator Luther ausdrücklich sagen: »Der Glaube ergreift Christum und hält ihn eingeschlossen fest, wie einen Edelstein der Ring. Der Glaube also geht nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges. Denn auf die Verheißung geht der Glaube, die

Gott erst in uns geschehen machen will.« Oder wenn er ihn sagen läßt: »Der Gegenstand des Glaubens ist die wirklich empfundene Rechtfertigung, also nicht die Thatsachen im Leben Christi, sondern der Christus, der ins Subject sich verwandelt — oder die im Subjecte sich verwirklichende Thatsache der Versöhnung ist der Gegenstand.« Ob nun die beyden Kirchen in dieser neuen Auffassung des alten Princips, die höhere Form (die versöhnte Einheit ihrer bisherigen traditionellen Gegensätze) erblicken werde, ist selbst für die evangelische Confession sehr zu bezweifeln. Noak, der theologische Mercurius mit seinem beflügelten Friedensstabe ist hierüber ohne Sorgen unter der Bedingung: daß man nur die Wahrheit der Principien der evangelischen Kirche im Auge behalte, und jene nicht von einer Bekenntnißformel verdrängen lasse. Nach ihm sind nur Principien das Bleibende, die Lehrentwicklung dagegen ist das Wechselnde. Merkwürdig ist, was er über die Wahrheit des formalen, des Schriftprincips, in der evangelischen Kirche sagt.

Was vor allem die Aufstellung desselben Princips in den Tagen der Reformation betrifft, so bemerkt

er: daß wie diese die erste großartige Kritik über das alte Kirchenthum gewesen; so sey es auch der Instinct des kritischen Geistes gewesen, der die Urheber der Reformation in die ältesten Zeiten des Christenthums zurückgewiesen, um das Leben der Kirche zu erneuern. Bey alledem aber seyen sie doch sehr unkritisch verfahren, indem sie zuerst den Canon in der überlieferten Gestalt angenommen, dann die Bezeichnungen: Wort Gottes, heilige Schrift, Evangelium promiscue gebraucht ohne bestimmten Unterschied, endlich die Ueberzeugung von dem göttlichen Character der Schrift auf das Zeugniß des heil. Geistes in jedem Einzelnen gegründet hätten. Kurz: die heilige Schrift habe ihnen nach Inhalt und Form als eine inspirirte, die Schriftsteller aber als passive Organe der Auctorschaft des göttlichen Geistes gegolten. Ein Uebergang zu einer freyern Ansicht über das Schriftprincip sey später von den altprotestantischen Rationalisten (Socinianern und Arminianern) angebahnt worden durch die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der heiligen Schriften. Mit dieser kritischen Auflösung des alten Inspirations-Begriffes sey die Scheidewand zwischen

inspirirten und nichtinspirirten Büchern niedergerissen und die heiligen Schriften deu Gesetzen der historisch-kritischen Betrachtung unterworfen worden.

Als Ergebniß davon gibt er an: »Die Schriften des neuen Testamentes stellen die Entwicklung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters in ihren Stadien dar. Die sogenannten biblischen Lehrtropen sind die ersten Ausprägungen des christlichen Glaubens- und Lehrgehaltes in der Form des Dogma unter den Einflüssen der damaligen (judaistisch-hellenischen) Zeitbildung. Und auf diesem Puncte stehe jetzt die wissenschaftliche Kritik des Schriftprincips. Der Inhalt der Bibel werde nicht mehr auf eine von Oben kommende Eingebung des Buchstabens zurückgeführt; sondern auf den neuen Geist, welcher der Menschheit durch das Christenthum eingepflanzt worden, und sich in den biblischen Schriftstellern manifestirt habe. Dieser Geist aber stehe unter den Gesetzen nothwendiger Entwicklung. Das Christenthum wird nun begriffen als Wirksamkeit des göttlichen Geistes, der in die Entwicklung der Menschheit eingegangen, durch alle Zeiten hindurch. Die christliche Idee (des Heils) er-

scheint nun als Lebensprincip der Menschheit, das vom göttlichen Geiste durchdrungen, sich zu seiner Vollendung emporarbeitet. Ferner erscheint sie als Lebenspotenz mit der Kraft alle Seiten des Geisteslebens in ihre Bereich zu ziehen.

Als Resultate hievon stellt er auf:

a. »Der Protestantismus hört auf: das Christenthum als Antiquität zu behandeln. Es ist das Allgegenwärtige in der Menschheit.

b. Der katholische Traditionsbegriff hat seine Vergeistigung erlebt und hiemit ist endlich

c. der Punct gewonnen, auf welchem Katholicism und Protestantismus sich näher treten können, um eine Ausgleichung zu versuchen, durch das Eingehen in eine höhere Offenbarungsform auf dem Boden ihrer beyderseitigen Fortbildung. In jener steht nähmlich der Geist (des Heilsglaubens) als Auctorität über Schrift und Kirche (Episcopat).«

Es bedarf wohl keines besondern Scharfblickes, um einzusehen: daß nach Noak die Wahrheit des formalen oder des Schriftprincips darin liege: daß die

Thätigkeit des heiligen Geistes eben so in das menschliche Subject verlegt werde, wie früher dem materialen Principe seine Wahrheit darin angewiesen wurde: daß das Dogma von der Menschwerdung des göttlichen Logos als ein Vorgang im menschlichen Subjecte begriffen werde. Nicht minder liegt es auf der Hand: daß die neueste Gestalt der deutschen Philosophie es zu keiner andern Auffassungsweise bringen könne. So wie es außer dem Geiste in der Materie (d. h. außer dem Gotte in der Welt) keinen zweyten Geist gibt; so kann es auch keinen göttlichen oder heiligen Geist außer dem Geiste des Menschengeschlechtes geben.

Und wenn der Vertreter der Immanenzlehre, wie wir gehört, nicht selten eine Sprache führt, aus der sich entnehmen ließe: als gäbe es für Ihn einen menschlichen neben dem göttlichen oder heiligen Geiste; so erklärt sich diese Zweydeutigkeit nur aus der Rücksicht für Leser mit Milchzähnen und mit morschem Gebiße, denn er hat Beyden noch eine harte Nuß vorzulegen, nähmlich über die gänzliche Wiedergeburt des Schriftprincips und dieß durch den letzten Schritt,

den dieses mit Hilfe der Kritik noch zu machen hat. Dieser aber soll darin bestehen: »daß die Theologie nicht stehen bleibe bey dem apostolischen Lehrbegriffe, sondern auf die letzte Einheit des ursprünglichen Evangeliums zurückgehe um den Canon der Religion Christi, d. h. das von Christo selbst verkündete Evangelium auszumitteln. Auf diesem Wege allein könne gefunden werden — der Stein der Weisen, der historische Christus, ganz befreyt von der subjectiven Auffassung durch Apostel und Evangelisten, und überdieß in seiner wirklich historischen und menschlich wahren Gestalt, welche die alte Kirche fast verloren hatte über ihrem Christusbegriffe. Und dieses wiederaufgefundene, ursprüngliche Evangelium Jesu wird das Bekenntniß der Einen allgemeinen evangelischen Kirche der Zukunft werden. Nicht das neue Testament ist das Evangelium, sondern jenes enthält dieses. Nicht die Person Christi, nicht die Thatsachen seines Lebens bilden den Gegenstand seines Heilsglaubens: sondern der Inhalt seines Selbstbewußtseyns, welchen Er als seine eigene Religion der Menschheit verkündigte. Vom apostolischen Christenthume (Petrus — Johannes

— Paulus) ist das Menschengeschlecht zerrissen worden in Katholicismus und Protestantismus, vom Evangelium allein kann es wieder vereinigt werden.«

Aber — lautet die Schlußfrage — wie lang wird es noch dauern, bis der deutsche Geist das begonnene Werk vollendet und mit der Friedenspalme die Kluft — bereits durch drey Jahrhunderte aufgerissen — wieder versöhnt haben wird? Und seine Antwort? »Nur die Zukunft kann sie beantworten.«

Auch die Lydia hätte eine Antwort in Bereitschaft, wenn sie nicht fürchten müßte, dem neuen Unternehmen gegenüber (in seinem Gegensatze zum alten) als eine Undankbare zu erscheinen. Dazu kömmt noch: daß sie den Inhalt dieser Antwort noch in Vergleich bringen muß mit dem Inhalte der bereits erwähnten »Reden an die gebildeten Deutschen über die Zukunft der Kirche,« um dem Vorwurfe auszuweichen: fremde Federn in ihrem Kopfputze zu tragen. Etwas aber in ihrer abzugebenden Entgegnung auf obige Frage hält sie doch für ein schlechtweg Originelles. Sie glaubt nähmlich: daß zur Vollendung des Werkes, welches der deutsche Geist in der Reformation begonnen, nothwen-

dig gehöre: daß der deutsche Geist bey sich sey. Für das Recht: dieses Beysichseyn für den vorliegenden Fall zu bezweifeln, beruft Sie sich auf die Stelle, welche die Wahrheit der evangelischen Principien einerseits in die fortgesetzte Verwandlung des objectiven, d. h. historischen Christus in einem bloß innerlichen Vorgang im gläubigen Subjecte verlegt, anderseits aber soll diese Metamorphose doch wieder damit endigen: daß auf die subjectiven Auffassungen der Apostel und Evangelisten, wie solche im neuen Testamente vorliegen, keine Rücksicht genommen werde zu dem Zwecke: um die reine Gestalt des historischen Christus zu gewinnen. Hat denn der deutsche Geist bedacht, was er damit ausgesprochen — oder hat er schon das Experiment in sich vollzogen: Ein Object ohne subjective Bethätigung aufzufassen? Und — wenn ihm dieses Kunststück noch nicht gelungen, und zugleich weiß: daß und warum es ihm nie gerathen werde; wem hat denn der deutsche Geist diese Persiflage eigentlich zugedacht? Gilt sie der bisherigen Entwicklung des Protestantismus, oder gilt sie der Simplicität des speculationslosen Katholicismus, der sich bisher an dieser Escamotirung des Gegebenen in Ge-

schichte und Natur nicht nur nicht betheiligt, sondern dieselbe leider! keines Blickes gewürdigt hat. — Nicht genug, wenn der Stein der Weisen endlich gefunden worden; so soll doch wieder der innerste Kern dieses Steines, als Karfunkel aus ihm gewonnen werden, d. h. als Inhalt seines Selbstbewußtseyns; und endlich selbst dieses wieder auf den Gedanken, den Jesus von Gott und von seinem Verhältnisse zu Ihm sich gebildet, folglich abermal auf die bloße Subjectivität des Geistes Jesu reducirt werden. Noch nicht genug! Diese geistig subjective Quintessenz soll erst die eigentliche Wahrheit, d. h. das Reinmenschliche am historischen Christus seyn.

Wie könnt ihr, Theopanthisten, der altkirchlichen Gottheit Christi so feindselig gegenüberstehen? Hat die alte Kirche über ihrem Begriffe von Christo die menschlich wahre Gestalt, wie ihr sagt, fast verlohren; wie kann es denn eurer Immanenzlehre einfallen: die ganze Wahrheit von jenem halben Begriffs-Scandale in einem spirituellen Subjectivismus aufzustellen, der das Menschliche am historischen Christus abermal nur zur Hälfte wiedergibt!

Und endlich, was kann denn das Reinmenschliche seyn bey einer dualistischen Grundansicht der Immanenzlehre; wenn es nicht das rein Materielle ist im Gegensatze zum Geistigen (oder Göttlichen)?

Ist es aber ein Drittes von beyden, d. h. ein Materielles im Durchsäuerungszustande vom einzig Lebendigen (Geistigen); warum sollte denn hier auf einmal die alte Regel: A potiori fit denominatio, abgedankt werden müssen? Etwa zu Gunsten einer Zeit, die sich wohl an der Gottheit des einzelnen Christus, keineswegs aber an der Gottheit des Menschengeschlechtes den Magen verdorben hat; da sie vielmehr grade in dieser Vergötterung das universale Medicament gegen alle Magenleiden erblickt. Denn sie ist von der deutschen Philosophie gelehrt worden: daß die Geschichte unsers Geschlechtes zunächst keinen andern Zweck habe, als den theoretischen: daß der Inhalt des Selbstbewußtseyns in Jesu d. h. seine Gottgleichheit (die er irrthümlich nur auf seine Person beschränkte) zum Inhalte jedes Einzelnen im Geschlechte erhoben werde. Nicht also die Gottheit, sondern die Ausschließlichkeit derselben in

der Person Christi ist das große Attentat, als der fortgesetzte und geheiligte Irrthum, den die alte Kirche an der ganzen Menschheit begangen hat. Christus soll als Welterlöser nichts Apartes fernerhin besitzen.

Allein — wißt Ihr Hoch- und Grundgelehrten, denn nicht mehr: daß jenes Prädicat der Gottheit keinesweges auf die Gottheit als solche, sondern bloß auf den Logos in der Gottheit bezogen wurde, und daß nur in dieser Beziehung von einer Ausschließlichkeit die Rede seyn konnte? Oder — habt ihr vergessen: daß es als das Verdienst Christi galt: daß der heilige Geist in der Gottheit über alles Fleisch ausgegossen worden, und noch in der Kirche Jedem, der in das Geschlecht eintritt, im Tauf-Sacramente ertheilt wird? Und endlich — abgesehen hievon (da ihr das Absolute vor seiner Weltwerdung weder als einfache noch als dreyfache Persönlichkeit zu denken im Stande seyd), seit wann ist denn dem deutschen Geiste seine schöpferische Erfindungsgabe im Reiche der Gedanken auf einmal so eingetrocknet: daß er sich mit der Prärogative Christi, die ihm schon als Menschensohn zukommt, nichts mehr anzufangen weis? Hat aber der deutsche Geist, wie der anonyme Verfasser

der zwölf Reden versichert, seine Ehre für die Vollendung seines Werkes in der Kirchenreformation verpfändet; so wäre ihm wohl zu rathen: bey Zeiten auf eine Verdoppelung seines Ehrenpunctes bedacht zu seyn, damit ihm, wenn ihm der eine abhanden käme, der andere übrig bliebe. — Doch wer kann wissen: was in dieser Angelegenheit bereits geschehen ist. Sehen wir uns daher genauer den Inhalt jener Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an, wie denselben die deutsche Kirchenzeitung ihrem Lesepublicum redlich mitgetheilt hat. Ohne Uebertreibung — auch sie stehen wie neue zwölf Apostel vor uns, die das Antlitz der Erde durch die Umwandlung der unsichtbaren in eine sichtbare Weltkirche zu erneuern die Mission erhalten haben?

Aus dem Umstande: daß die Reden nur die Zukunft der evangelischen Kirche sich zum Gegenstande erwählt haben, läßt sich schon ersehen: daß sie auf den Katholicismus nicht die Rücksicht nehmen werden, wie dieß die Kirchenzeitung in ihrem Aufsatze über die Principien der evangelischen Kirche gethan. Daher lesen wir auch gleich in der ersten Rede: »Eine nationale

deutsche Kirche kann sich zunächst nur an den Fortschritt der evangelischen anschließen. Denn sie allein hat ein Princip der Bewegung, d. h. eine organische Entwicklung. Diese Bewegung jedoch muß unter den Augen der katholischen Kirche vor sich gehen; wenn auch diese jene Bewegung nicht berücksichtigen wird, bevor der Zeitpunct eintritt: wo abermal ein großer religiöser Genius durch seine Predigt des neuen Evangeliums an das Volk, das große Werk in die Hand nehmen wird. Denn wie dieses Werk ursprünglich vom Volke angefangen; so wird es von den Gebildeten zu Ende gebracht werden.« Als unmittelbare Folge von jenem Benehmen der Katholiken wird ferner aufgestellt »die Spannung zwischen beyden Kirchen, die allerdings ein unwillkommenes Hinderniß zur politischen Einigung seyn werde; allein diese letztere wäre doch zu theuer erkauft durch das Fahrenlassen der Errungenschaft deutschen Volkes in der Reformationszeit.«

Jene ist umständlich angegeben in der 4. und 5. Rede über den Begriff der Kirche. Das Werk der Reformation bestand nähmlich in der Wiederherstel-

lung jenes Begriffes in seiner vollen Klarheit nach langer Verdunkelung (d. h. die unsichtbare Kirche wurde wieder anerkannt, und die sichtbare gelangte zum Vollbesitz der Gemeinde). Jener Begriff aber hat zu seinem Inhalte »die selbstbewußte Gemeinschaft des Heils.« Und wenn dieses Bewußtseyn überdieß noch an seine wahren Bedingungen angeknüpft werde, wie diese im ursprünglichen Christenthume gegeben sind; so sey jener Begriff von der Kirche erweitert zu dem der evangelischen Kirche. Die Reformation habe nun zwar jene Bedingungen in ihren zwey Principien aufgestellt; allein diese werden von Vielen in der Gegenwart nicht mehr anerkannt, deßhalb, weil diese eine bereits erweiterte Fassung von jenen Bedingungen gewonnen habe und zwar in der Idee des Himmelreiches (der selbstbewußten Heilsgemeinschaft) wie solche von Christus selber verkündigt wurde. Und hiemit kömmt auch dieser Redner (wie früher die allgemeine Kirchenzeitung) auf die zwey Principien der evangelischen Kirche zu reden in der Beantwortung der Frage: Ob jene Principien (das Real- und das Formalprincip) eine Erweiterung zulassen, ohne Zerstörung ihres

historischen Wesens? Die Antwort als bejahende versteht sich von selbst. Es wird nähmlich bey dem Realprincipe (sonst Rechtfertigung durch den Glauben, jetzt Heil durch den Glauben benannt) zuerst der Gegenstand des Glaubens besprochen, und gezeigt: daß der eigentliche Gegenstand das persönliche Heil eines Jeden sey, d. h. die sittliche Zuversicht, die ein Heil ergreift, welches ihr in irgend welcher Gestalt durch die schöpferische oder die erlösende Thätigkeit Gottes dargebothen werde.«

Und fürwahr! diese Erweiterung ist so großartig ausgefallen, daß es kein Wunder wäre, wenn das alte Material Risse und Sprünge erhalten hätte. Daher auch die Klage des Redners über Ein Haupthinderniß dieser freyern Auffassung des Heils. Christus nähmlich werde immer noch wie vormals als der Anfang des Heils und der Heilsgemeinschaft (der Kirche) aufgefaßt, da er doch nur der Mittelpunct desselben sey. Denn die Kirche (die unsichtbare, das Göttliche) entstehe ja fort und fort (innerhalb der Menschheit, und allenthalben, wo es Geister gibt) durch den Glauben, d. h. die Gesinnung des Vertrauens und der

Hingebung an die Gottheit, die irgendwie in der Seele sich offenbart. Die Geister aber seyen alle geschaffen mit der Bestimmung zum ewigen Heile. Das Bewußtseyn dieser Wahrheit gebe nun der christlichen Kirche den Character der evangelischen, welche durch ihn die Kirche wird, d. h. die irdische Erscheinung des Himmelreiches (der unsichtbaren Kirche). Und dieß sey zugleich der neue Sinn des Realprincips.

Eine gleiche Erweiterung erfährt in der 5. Rede das Formalprincip. Daselbst heißt es: »Die biblischen Schriften als historische Urkunden sind göttliche Offenbarungen nur durch ihren rein menschlichen Geistesinhalt. Das Wort: »Nur in Christo ist das Heil« ist auf das Ganze des Geschlechtes zu beziehen. In diesem ist Christus nur der Mittelpunct aller Offenbarungen des Heiles. Im historischen Christus ist zuerst das Bewußtseyn des Heils erwacht, und seitdem entzündet sich an ihm immerdar jedes nachfolgende Heilsbewußtseyn.«

Und da die Bibel überdieß von Wundern und Weissagungen berichtet; so eröffnet der Redner auch

hierüber seine erweiterte Ansicht. In beyden erblickt er »Zeugnisse von der Macht des religiösen Geistes: den Inhalt seines Bewußtseyns als Wahrheit in den Gemüthern der Menschen zu bethätigen.« Darauf gründet er ferner eine Eintheilung der biblischen Wundergeschichten, zuerst in solche die einen guten geschichtlichen Grund haben wie die Heilungen von Seiten Christi; dann in solche, in welchen paradigmatische Worte des Herrn, von der Poesie oder von dem Glauben in die Gestalt einer äußern Thatsache umgewandelt erscheinen, endlich in solche, die bloß Sinnbilder sind für große Thatsachen des welthistorischen Lebens der Religion. Diese Art aber ist nicht absichtslos (wie man mit Strauß bisher gemeint) sondern mit klarem Bewußtseyn erfunden.

Aus dieser Ansicht über die Wunder ist nun zu ersehen: daß die Erweiterung des Schriftprincips sich noch nicht dahin erstreckt hat: die Wunderthätigkeit Christi aus Ihm als Wunder, d. h. als nova creatura durch ein opus operatum von Seite Gottes zu begreifen. Der Grund aber hievon muß darin gesucht werden, weil diese Ansicht sich bey der schöpferischen

Thätigkeit Gottes, so viel sie auch davon zu reden weiß, so viel als nichts dabey denkt.

Aus dieser erweiterten Fassung der beyden Principien geht nun die Forderung an die Gegenwart: »Sich eine neue Glaubensregel aus dem Schriftworte zu bilden, wovon die Einigung der dentschen evangelischen Kirche zu erwarten steht.«

Und siehe da! der Redner ist der erste, der nicht nur die Elemente der neuen Bekenntnißformel angibt, sondern auch die Grundzüge zur künftigen Glaubenslehre entwirft. Die Kirchenzeitung theilt indessen nur jene mit, es sind deren drey.

a. Das Symbol muß der Sache nach (nach Inhalt und Form) in der Schrift enthalten seyn.

b. Die Stelle aus dieser — muß ein Wort aus dem Munde des Herrn seyn. Die evangelische Kirche hat aus dem apostolischen Christenthume ein zweytes Christenthum zu gewinnen.

c. Die Lehre des historischen Christus liegt in den drey Begriffen: Himmlischer Vater, Sohn des Menschen, Himmelreich. Der provisorische Entwurf einer neuen Bekenntnißformel lautet sodann: »Ich glaube an

den himmlischen Vater, den allmächtigen Schöpfer dieser Welt, welchen mir der Menschensohn verkündigt hat. Ich glaube an den Menschensohn, durch welchen der himmlische Vater mich und alle meine Brüder zu seinen Kindern eingesetzt hat. Ich glaube an des Himmelreich, in welchem der Vater alle seine Kinder, die durch das Leiden des Menschensohnes und durch gegenseitige vergebende Liebe von dem Verderben der Sünde erlöst und mit des Menschen Sohne auferstanden sind, zum ewigen Leben in seliger Gemeinschaft vereinigen will.« — Diesen Glaubensinhalt hat nun in Zukunft die Glaubenswissenschaft (die speculative Theologie) zu entfalten, deren Grundzüge in der 9. und 10. Rede enthalten und daselbst nachzulesen sind.

Merkwürdig ist, was der Redner bey dieser Gelegenheit von der Glaubenswissenschaft sagt: »Die Philosophie hat in Bezug auf die Glaubenslehre kommender Jahrhunderte eine große Zukunft; denn diese Lehre wird sich der Speculation nun und nimmer entschlagen können.« Ferner: »Der Pantheismus aber eurer großen Denker (und was man sonst noch — in der Gesinnung

eurer Dichter und Heroen der Litteratur — Pantheismus nennt) ist keine schlechthin unchristliche, keine von der Lehrentwicklung der evangelischen Kirche ausdrücklich auszuschließende Philosophie. Für die Verjüngung derselben Kirche tritt daher die Nothwendigkeit zu Tage: In ihrer Theologie die Berechtigung einer Forschung anzuerkennen, die selbst die metaphysischen Voraussetzungen des christlichen Glaubens in Frage stellt.« — Wie stimmt aber mit diesen Worten die Absicht des Redners zusammen, wie solche die Kirchenzeitung angibt: »Er habe nur das Bewußtseyn wecken wollen an die Möglichkeit einer lebendigen, d. h. also nicht auflösenden Fortentwicklung der evangelischen Kirchenlehre«?

Doch hierüber ein andermal. Jetzt wissen wir wenigstens (was wir zuvor noch dahingestellt seyn lassen mußten) was für die Verdopplung des deutschen Ehrenpunctes geschehen ist — nähmlich: So viel wie Nichts!

Unser Redner, als präsumtiver Steuermann des Kirchenschiffes, rudert (ohne ein Geheimniß daraus zu machen) linea recta aus dem stillen Hafen der Imma-

nenz (der letzten Consequenz des pantheistischen Princips) wieder zurück in die volle See der Transscendenzlehre. Warum aber? doch wohl nicht um auf Alt-Ithaka zu landen? Aber warum denn nicht, wenn nur die heimathliche Insel nicht immerdar die alte bleibt! und wie wäre dieß möglich bey der reichen Erfahrung auf einer Seefahrt durch drey Jahrhunderte unter so vielen abentheuerlichen Begegnissen.

Ist von einer transscendenten Immanenz Gottes die Reformation ausgegangen, und endigt diese mit einer immanenten Transscendenzlehre; verdient dann dieser seltene Wechsel der Pole das Einerley genannt zu werden? Gewiß nicht; aber — wer weiß denn: Ob es mit jenem Ausgange sich wirklich so verhält, wie ihr Katholiken uns glauben machen wollt? Können doch Viele unter uns gar nicht begreifen: wie man der evangelischen Theologie ein pantheisirendes Princip unterschieben könne! — Ganz richtig! denn es geht den Theologen in der einen wie in der andern Kirche. Auch die katholischen ärgern sich über die Behauptung: daß Thomas Aquinas — der Heilige — in seiner Summa von der Creation kein besseres Verständniß entwickelt

habe, als der Hegelianer Konradi. Spricht doch unser Orator selber vom himmlischen Vater als einem allmächtigen Schöpfer (zwar nicht des Himmels und der Erde, sondern bloß dieser Welt), in welcher er seinen ewig eingebohrnen Sohn als Menschensohn besitzt, den Er doch so wenig erschaffen haben kann, als Sich selber. Dieser ist, wie wir gehört, eigentlich die ganze Menschheit als solche, in welcher Jesus als Christus nur den Mittelpunct (nicht aber den Anfangspunct) bildet, und dieß deßhalb, weil in Ihm das göttliche Princip der ganzen Gattung zum Bewußtseyn Seiner selbst, d. h. Seiner Gottgleichheit gekommen ist. Dieser Anfang aber ist noch nicht das Ende; denn wie Christus sich selber irrthümlich für den Anfangspunct gehalten; so hat er auch sein Verhältniß zu seinem himmlischen Vater, als ein Verhältniß mit allseitiger Subordination Seiner selbst unter den Vater aufgefaßt, und nach ihm die altevangelische Kirche. Seit dem aber — welche Veränderung im deutschen Himmelreiche der Gedanken! — — Daher hat auch die evangelische Kirche, wie wir gehört, wirklich ein Princip der Bewegung (der organischen Entwicklung) gleich der Mutter Isis, welches sie in

keiner Weise mit der katholischen Kirche theilt; woraus sich dann ganz ungezwungen die Stagnation der letzteren seit der Reformation erkären läßt.

Kraft dieses Princips sind alsbald dem allseitigen Subordinationsverhältnisse des Menschensohnes bestimmte Gränzen gesetzt werden. Ist nähmlich Gott der himmlische Vater; so ist er dieß nur durch seinen Sohn — durch die Menschheit, und diese ist der Sohn Gottes nur durch den heiligen Geist des göttlichen Vaters, welchen dieser ursprünglich der Menschheit mitgetheilt hat (damals nähmlich, als er in sein Gegentheil, die Materie, umschlug). In dieser Beziehung steht der Sohn allerdings in einem Subordinationsverhältnisse zu seinem himmlischen Vater, dem er Seyn und Daseyn in der Welt verdankt. Dieß hindert jedoch keineswegs: daß der Sohn in einer andern Beziehung über seinem väterlichen Principe zu stehen kömmt. Und solch eine Beziehung ist eben die des bewußten Daseyns. Denn wir dürfen nicht übersehen: daß der Mensch eine Frage, die er sich vor drey Jahrhunderten zu stellen nicht im Stande war, jetzt stellen muß, nähmlich diese: Warum sich Gott zum Vater durch seinen Sohn gemacht, oder auch: Warum

er überhaupt erschaffen habe? Diese Frage als theologische ist freylich eine alte; die beste Antwort aber hierauf hat erst die deutsche Philosophie gegeben, welche lautet: Gott kam in seinem Sohne erst zu Sich um bey Sich zu bleiben in Ewigkeit. Mit andern Worten: »Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes im Menschen.« Die Geschichte des menschlichen Wissens sammt ihrer Gesetzlichkeit ist ferner die gesetzliche Geschichte des göttlichen Wissens. Ihr Gesetz aber ist das des unendlichen Fortschrittes, in welchem der letzte Schritt immer höher steht, als der vorletzte. Kurz: In Bezug auf die Welt der Gedanken (der Idee) steht der Menschensohn immer höher als sein himmlische Vater. Daher heißt es auch im Evangelium Johannes: »Der Vater hat dem Sohn alles Gericht hienieden übergeben, weil er des Menschen Sohn ist.« Dieses Gericht aber ist das der Weltgeschichte, diese also ist ihm ebenfalls für immer übergeben, und wird daher auch im alten Glaubensbekenntniß der Richter der Lebendigen und Todten genannt.

Auf dieses Gesetz des Fortschrittes baut nun die Immanenzlehre der Theopantisten ihre Herrschaft in der

Gegenwart unbekümmert um den Vorwurf des Atheismus. Auf dasselbe Gesetz gründet die immanente Transscendenzlehre der Pantheisten ihre Herrschaft in der Kirche, da es (nach ihr) keine Kirche gibt ohne Glauben, wo aber Glaube, da ist er bedingt von einer ausgezeichneten Persönlichkeit im Gebiethe der Religion. Zum Beweise kann dienen, was Casimir Conradi in seiner Abhandlung über Auctorität und Freyheit im Christenthume niedergeschrieben. *)

Was wird nun bey diesen Vorgängen im Gebiethe der Religionswissenschaft die bestehende Theologie in jeder Kirche zu thun gesonnen seyn? Wird vor allem die evangelische Theologie fortfahren: die Consequenzen aus einem Principe in ihrer Nothwendigkeit in Abrede zu stellen, um das Princip als solches, sammt der Errungenschaft durch dasselbe, nicht aufgeben zu müssen? Wenn sie bisher mit der Immanenzlehre der Theopantisten so verfuhr; so war ihr dieß bey dem atheistischen Character derselben weniger zu verargen; anders

*) Wir bringen sie am Ende dieses Aufsatzes zur Sprache.

aber verhält es sich mit der Transscendenzlehre der Pantheisten, seitdem diese (wie wir gehört) der Theologie zumuthen: »die Berechtigung einer Forschung anzuerkennen, die sogar die ontologische Voraussetzung des christlichen Glaubens in Frage stellt.« Wird sie hier nicht vor Allem zur Frage genöthigt: was diese Schule unter ihrer Berechtigung verstehe, und ob mit dem Zugeständnisse der Freyheit für irgend eine Forschung, auch schon die Theologie bemüssigt sey: jener die Thore ins Heiligthum so weit als möglich zu öffnen, um sich daselbst auf den Altar zu stellen? Und wenn es der Theologie nicht in den Sinn kömmt: einer philosophischen Grundansicht deßhalb das Recht der Coexistenz anzustreiten, weil sie das Fundament des positiven Christenthums negirt (da Jene in diesem Falle nur die Aufgabe hat: dieses Fundament besser als etwa bisher geschehen, zu begründen); so wird man ihr gewiß nicht den Vorwurf machen können: Sie habe sich eines Rückfalles in eine Zeit schuldig gemacht, in welcher die Auctorität des freyen Geistes nur dann anerkannt wurde, wenn er im Dienste der Glaubenslehre stand, d. h. in jene Zeit, welche ihr Ende in der Reformation finden

sollte; aber auch nur zum Theile fand, da selbst die Häupter des Protestantismus den Engel des Herrn in der Feuersäule der Reformation so wenig erkannten, daß sie an jener abermal ihre Fackel anzündeten für den Brand neuer Scheiterhaufen, zu denen sie jene verurtheilten, die anders über Gegenstände des christlichen Glaubens dachten — als sie.

Ueber dieser welthistorischen Bedeutung der Reformationszeit darf aber eine andere nicht vergessen werden, die sich jener an die Seite stellte nach dem Willen dessen, dem »alle Gewalt gegeben ist« und mit dieser alles Gericht in der Geschichte seiner Kirche. Wir wären hiemit bey der Prüfung des Grundsatzes der Immanenzlehre angelangt: »daß geistige Gegensätze (wie die confessionellen im Christenthume) ihre Ausgleichung nur in einem höhern Dritten finden können«, und dieß in Folge ihrer Eigenthümlichkeit, die darin liegen soll: weil sie aus einer Einheit hervorgebrochen sind, zu der sie wieder zurückkehren müssen, wenn der Endzweck ihres Hervortrittes einmal erkannt ist, der da in der Entfaltung des — in der ursprünglichen Einheit verborgenen — Inhaltes liegt, sammt der abso-

luten Wahrheit desselben über, und der relativen Wahrheit innerhalb seiner gegensätzlichen Entfaltung.

Die Prüfung frägt nun zuerst: Gibts ein Princip, aus dessen Einheit der Protestantismus und der tridentinische Katholicismus als Gegensätze hervorgegangen und worin besteht Es? — Die Antwort fällt hierauf allerdings bejahend aus, aber auch mit der genauern Bestimmung: daß diese Einheit keine einfache, sondern eine zusammengesetzte gewesen und zwar aus sehr heterogenen Elementen. Denn sie war die Einheit der Scholastik — dieses Convolutes von positiven und negativen Elementen, vom Christenthume als welthistorischer Thatsache und von antiquer Speculation als dem Schlüssel zum höhern Verständnisse derselben. Es waren dieß Elemente, die einander so zuwider sind, wie im einzelnen Menschen der Geist und das Fleisch, die auch gegeneinander begehren. Allerdings — eine harte Rede für jeden, der noch nicht erkannt hat: daß die Philosophie der alten Welt, bloß eine Naturphilosophie war und nichts anders seyn konnte, da sie, wie jede primitive Selbstverständigung

den religiösen Boden nicht umgeht, so auch sich zunächst auf dem hellenischen Mythus erhoben hatte, in welcher das Leben der Natur bereits seine Vergötterung (Verabsolutirung) gefunden. Und wenn man jener Philosophie auf einer spätern Stufe ihrer Entfaltung auch das Verdienst lassen muß: daß sie den Polytheismus überwunden; so wird man doch anderseits wieder gestehen müssen: daß ihr siegreicher Monotheismus nichts edleres war, als die Apotheose des Naturprincips als solchen.

Unter den Einfluß dieser Philosophie kam nun das Christenthum zu stehen, als seine Bekenner, vorzüglich auf hellenischem Boden, über die Thatsachen des Lebens und der Lehre ihres Stifters sich zu verständigen begannen, zunächst zu dem apologetischen Zwecke: Um der christlichen Gemeinde die Religionsfreyheit als allgemeines Menschenrecht gegenüber der Verfolgung von Seite der heidnischen Staatsgewalt zu erkämpfen.*) Es war die Glaubenslehre in der orientali-

*) Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique, colere quod putaverit. Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debet, non vi sagte Tertulian in der Vertheidigungsschrift ad Scapulum.

schen, welche den Einfluß des Platonismus, und es war dieselbe, die in der occidentalischen Kirche den Einfluß des Aristotelismus (vorzüglich nach arabischer Bearbeitung) erfuhr, und dieß nach einem Gesetze, das sich in jeder Verständigung über das Gegebene in Natur und Geschichte ausdrücklich oder stillschweigend geltend macht, wenn Jene auf das bereits gewonnene Verständniß des Menschen über Sich selber angewiesen wird.

Dieser Einfluß läßt sich nun zwar nicht als ein Sieg der heidnischen Weltansicht über die christliche anschlagen (am wenigsten in seinem Beginne); wohl aber als ein solcher, der die metaphysische Voraussetzung des Christenthums alterirte; wie dieß schon die frühesten Erscheinungen der Pantheismen in der Geschichte der abendländischen Philosophie und des Dogmas beweisen, von Scotus Erigena anzufangen bis auf Meister Eckhardt, und von da bis auf unsere Zeit herab, die nicht erröthet: den Character der Lehre des Christenthums als Verbindung des transscendenten Monotheismus im Judenthume und des immanenten im Heidenthume zu bezeichnen, und daher auch den letzten Grund

zur [illegible] in der [illegible] [illegible]
jener [illegible] in der [illegible] [illegible]
gegen welche die [illegible] [illegible] [illegible] ein-
legt, [illegible] in der [illegible] [illegible] [illegible]
wiederhergestellt habe.

Jene L[illegible]ur wurde von Anfang an der lehrenden Kirche theils [illegible] [illegible] und [illegible] nicht gehörig gewürdigt, theils [illegible] [illegible] [illegible] die kirchliche [illegible] [illegible] in [illegible] [illegible]; und sich überdieß nur innerhalb der engen Grenzen der [illegible] Schule aufhielt, wo sie in der [illegible] Rüstung der Dialectik einherschritt. Anders gestalteten sich die Sache, als die Scholastik sich in das leichtere Gewand der Phantasie und des Gefühls kleidete und so an Popularität zunahm; wie denn auch allgemein die deutschen Mystiker als die Reformatoren vor der Reformation begrüßt werden. So standen die Dinge in einer Zeit schon, als die Klage über den Absolutismus und die Verweltlichung der Hierarchie der Kirche sich Luft machte in dem Wehrufe nach einer »Reform in Haupt und Gliedern« derselben und als Mittel zum Zwecke (er dem man bereits verzweifelte) eine Ausnahme zur Re

nähmlich die Maxime: »Das Concil stehe über dem Papste«, zum Rechtsgrundsatz erhob.

Es war dieß die Zeit der beginnenden Reaction gegen den Absolutismus der Kirchengewalt in geistlichen und weltlichen Dingen, in welcher Zeit die alten, bisher von der kirchlichen Auctorität gebundenen, heterogenen Elemente (der Position und der Negation) auseinander zu fallen und sich feindlich einander zu befehden drohten.

Jede Reaction aber kömmt über kurz oder lang in die Versuchung: die Gränze ihrer Gerechtsame in der Vertheidigung eines unveräußerlichen Rechtes zu überschreiten. Sie glaubt über dem Ziele in der Scheibe anschlagen zu müssen, um das Ziel nicht zu verfehlen und so geschieht es nicht selten: daß sie in das zweite Extrem des entgegengesetzten Absolutismus verfällt, der dann gewöhnlich dem ersten Extreme zum Heiligenscheine des Martyrthums um der Gerechtigkeit willen behilflich ist.

So war es auch in der Zeit, von der hier die Rede ist. Der freye Geist in den Häuptern der Reformation machte seine Autonomie im Gebiethe der

Gedankens — als Gewissens- und Glaubensfreyheit — geltend, und war hierin in seinem guten Rechte. Dieses verband sich aber alsbald mit dem Unrechte, als derselbe Geist die Auctorität der Kirche unter der Leitung des heiligen Geistes, neben der eigenen nicht mehr anerkannte; welches geschah: als er seine Appellation an ein allgemeines Concil zurücknahm, dem er doch zuvor das Urtheil über sein Verständniß des alten Evangeliums anheimgestellt hatte. — Diese Negation aber hatte ihren tiefern Grund in der Emanationslehre der Mystik und Scholastik, diesem Ueberreste des vergeistigten Heidenthums, in welchem die mittelalterliche Theologie den Schlüssel zur Lösung der sieben Siegel am Buche der göttlichen Offenbarung zu besitzen glaubte. Wurde nun jene Weltweisheit auf die biblische Lehre von der Kirche als Institution Christi übertragen; so konnte diese ihr Schicksal, negirt zu werden, nicht umgehen; und dieß geschah in der Lehre vom allgemeinen Priesterthume der Gläubigen, die das specifische Priesterthum und hiemit den Unterschied von Clerus und Layen als Menschenwerk aufhob. Hatte — nach der neuen Heilslehre — der einzelne

Mensch durch den Glauben Christum einmal so ergriffen; daß dieser als Gottmensch die gegenseitige Verwandlung in und mit ihm vornehmen konnte; so lebte ja er nicht mehr, sondern Christus, der Hohepriester, in ihm, und er war, wie jeder Andere unmittelbar vom Geiste dieses Gottes belehrt.

Daß diese Verwandlungstheorie nur auf der Basis einer Wesensgleichheit mit bloß graduellem Unterschiede zwischen dem menschlichen und göttlichen Geiste errichtet werden konnte, und insofern mit der antiquen Emanationslehre zusammenfiel, versteht sich von selbst für alle, die da begriffen: daß die alte Speculation das Verhältniß Gottes zur Welt nur nach der Categorie des Naturlebens (des Allgemeinen zum Besondern) bestimmen konnte. Mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthume war nun die Reaction zum Abschlusse und zum Bruche mit der Kirche gekommen in einer Emancipation der neuen Lehre von der Auctorität der alten. — Mit jener aber trat auch das Element antiquer Speculation aus der Kirche hinaus und auf den Boden der freyen Forschung hinüber, auf dem es nun den Reichthum seines Inhaltes

unbeirrt, wenn auch nicht ungeneckt entfalten, und im Conflicte mit dem positiven Elemente zum Siege fortschritt, d. h. zur Vernichtung seines ethisch-geistigen Characters in der Weltgeschichte. Hiemit aber wurde zugleich den Vertretern des letztern in und außerhalb der neuen Kirche, die Einsicht vermittelt von der Unbrauchbarkeit der antiquen Philosophie zum Verständnisse des historischen Christus in der Bibel. Und hierin liegt das, was wir oben die zweyte Bedeutung der Reformation nannten. Sie liegt in der Durchbildung eines, dem Christenthume fremdartigen Elementes, als nothwendige Bedingung seiner endlichen Ausscheidung aus ihm. — In der Würdigung dieser Bedeutung liegt auch schon die halbe Antwort auf die Frage: Wie steht es nun mit dem höhern Dritten, in welchem diese zwey Gegensätze zur Ausgleichung und zur Umsetzung ihrer relativen Wahrheit in eine absolute kommen sollen?

Sehr schlecht steht es! Factoren eines Gegensatzes, die sich gegenseitig negiren, sich gegenseitig auf Leben und Tod bekriegen müssen, um sich selbst zu erhalten, müssen auch jede Vermittlung in einem Dritten

über Beyden von sich weisen. Und wenn sie es nicht thun, so geschieht es nur aus einer Kurzsichtigkeit, oder aus Hinterlist nach der bekannten Maxime: Zeit gewonnen, viel gewonnen! Haben wir nicht gehört: daß die metaphysische Voraussetzung des positiven Christenthums vom Pantheismus in Frage gestellt werde? Und wird dieses in Frage stellen eine andere Deutung zulassen, als die Extermination der metaphysischen Grundlage des Christenthums? Und hat sodann die christliche Theologie nicht dasselbe Recht — nicht dieselbe Pflicht zu einer gleichlautenden Demonstration?

Diese aber ist noch nicht das Ende vom ganzen Verkehre zwischen der Theologie und Philosophie. Das erhellet schon, wenn wir uns die metaphysische Voraussetzung genauer ansehen. Sie hat zu ihrem Inhalte unstreitig nichts anders als die Idee von Gott als Schöpfer, und von dem Universum als Weltcreatur. Stellt doch das neue Evangelium selbst als ersten Glaubensartikel auf: Ich glaube an Gott den Vater und Schöpfer dieser Welt. Was aber die pantheisirende Philosophie unter dem Worte »Schöpfer« versteht, daran hat weder Moses noch Christus gedacht. Hören

wir, da der Commentar zu jenem Artikel noch nicht vorliegt, was Casimir Conradi in seiner schon erwähnten Abhandlung über Auctorität und Freyheit vorträgt: »Die christliche Religion spricht nicht mehr mit der exclusiven Heiligkeit Jehovas: Ich bin Gott und sonst keiner neben Mir. Denn indem das göttliche Wesen sich mittheilt, hört es auf: dasselbe Wesen ausschließlich für sich zu haben.« — Ferner: »Das menschliche Seyn (wodurch ein Mensch zum Objecte der Religion wird wie im Christenthume) ist das allgemeine Wesen des Menschen (d. h. der Geist des Menschengeschlechtes oder die Menschheit als solche). Dieses Resultat ist ausgesprochen in der christlichen Lehre: Gott ist Vater des Menschengeschlechtes, dieses ist seine Gesammtfamilie. Gott der Liebe aber ist Er, da er sein Wesen allen Menschen als seinen Kindern mitgetheilt. Mit andern Worten: Die Menschheit als solche ist das Object der Religion. — Hierin liegt jedoch die ganze Bedeutung des Christenthums noch nicht; sondern darin: daß wenn der Vater wirkt, Er nur in seinem Sohne — in seinen Kindern wirkt. Jetzt erst stehen wir im Christenthume ganz auf dem Boden der Mensch-

heit.« Wenn aber der Philosoph in Person ganz auf dem Boden der Menschheit steht; so sollte wohl auch Gottselber ganz auf demselben Boden zu stehen kommen, da die Gedanken des Philosophen doch nur die Gedanken Gottes selber sind. Dann steht es aber schlecht mit der Transscendenz seiner pantheistischen Weltanschauung in derselben Abhandlung.

Jene könnte nur noch so vorgestellt werden: daß Gott als das Princip der Mittheilung, der Jenseitige; die Summe aber derer, an welche die Mittheilung geschehen, sein Diesseits sey.

Nun haben wir aber schon früher dargethan: daß eine Schöpferthätigkeit als Mittheilung, die eigentliche Schöpfung (das Product jener) für sich voraussetze, und daß diese in nichts anderm bestehen könne, als in einer Wesenstheilung (Diremtion des absoluten Seyns nennt sie die Schule); so daß die Welt zu Gott in dem Verhältnisse steht, wie eine gewisse Summe von Theilen zum Principe der Theilung, als der absoluten Totalität im Gegensatze zu jener Summe als einer relativen Totalität. Nach dieser Verhältnißbestimmung aber hätte die heil.

Schrift den Act der schöpferischen Thätigkeit Gottes sehr unpassend mit dem symbolischen Ausdrucke bezeichnet: Dixit et facta sunt omnia. Es müßte vielmehr heißen: Divisit se, et facta sunt omnia ut se communicaret omnibus.

Mit dieser Deutung aber wäre ja die Philosophie des 19. Seculums nicht origineller als die speculative Theologie des 13. Seculums? Wohl — wenn man den Fortschritt übersieht, der in der Umkehrung der Prädicate jener zwey Totalitäten besteht. Damals trug nähmlich die absolute Totalität das Prädicat des An- und Fürsichseyn des Absoluten unter dem Ausdrucke: manifestatio Dei ad intra. Die relative Totalität dagegen hatte das Prädicat des bloßen Ansichseyns unter dem Nahmen manifestatio ad extra, insofern das Fürsich derselben gar keinen Vergleich zuließ mit dem der absoluten Totalität. Daher unterstand sich auch damals Niemand zu sagen: »Gott wirkt nur in seinem Sohne«; man hielt noch fest an dem Worte des Herrn: »Ich wirke, und der Vater wirkt immerdar.« Das 19. Jahrhundert dagegen hatdem Absoluten sein Fürsichseyn bloß in der

menschlichen Gattung, als dem eingebornen Sohne desselben angewiesen, und in dieser vor allem einem Individuum, das sich jenes — bereits latent vorhandene — Fürsich auch zum Selbstbewußtseyn brachte, und jenes war der historische Jesus von Nazareth, der von Nun an durch die Predigt von seiner Gottgleichheit das Princip der Wiedergeburt für das gesammte Geschlecht wurde, wenn dieses seinem Worte Glauben schenkte.

Daß bey diesem Processe (durch den Glauben von Seite des Menschen und durch die Transsubstantiation von Seite des Gottmenschen) die historischen Schicksale des Letztern zunächst (wie wir gehört) in den Hintergrund geschoben wurden, später aber ganz in Vergessenheit gerathen konnten (ohne Angst, dem Wesen des historischen Christus Gewalt anzuthun); das hat die Geschichte durch drey Secula mannichfaltig dargethan. Die Gegenwart glaubt noch fest auf dem historischen Boden der Menschheit zu stehen; wenn sie auch die wunderbaren Schicksale des Menschensohnes (seinen Eintritt und Austritt aus dem

Geschlechte) zu bloßen Symbolen theoretischer Wahrheiten herabgesetzt hat.

So hat sich endlich in der neuen Kirche mit der Negation des specifischen Priesterthums auch noch die Negation des Menschensohnes in der hohenpriesterlichen Würde des zweiten Adams eingestellt. Der Christus der Theopanthisten ist eben so »der kurze Christus« zu nennen; wie das Seitenstück zu diesem, durch den Ritter von Bunsen in seinem »kurzen Ignatius« aufgefunden worden ist.

Und eine Prophezie von Jean Paul über das jenseitige Geschick des Christenthums, ist bereits im Diesseits in Erfüllung gegangen, wenn er sagt: »Die christliche Religion glänzte in Christus nur schwach aus den Ruinen des Judenthums hervor. Johannes sah ihr Licht schon ungehinderter sich ausbreiten und noch jetzt klimmt sie zur Reinheit der Naturreligion empor und macht uns gewiß: daß wir einst im Himmel zu Viel seyn werden, um noch Christen zu seyn. Denn die Begriffe von Gott ändern sich nach dem Grade der Ausbildung der Seelenkräfte des Menschen. Religion ist der Weg zu unserer Selbstvervollkommnung.« — Sehr wahr! eben

darum konnte auch Christus sagen: »Ich bin der Weg (nicht bloß — sondern auch) die Wahrheit und das Leben.« Seine wunderbare Persönlichkeit — als neue Schöpfung auf dem Boden der alten — war der Lichtquellpunct, der für das practische und theoretische Leben der Menschheit eine Orientirung einleitete, wie sie vor seinem Eintritte nicht möglich war; die aber erst dann zur vollen Wirklichkeit werden wird, wenn der bisherige Schlüssel in seiner Unbrauchbarkeit erkannt und abgethan seyn wird.

So viel über das dritte Höhere, auf welches als Versöhnung die Gegensätze umsonst warten. Allein daraus folgt noch nicht: daß es gar kein Drittes gebe. Wenn die Emanationslehre als Wissenschaft in der Theologie abgethan wird; so folgt daraus noch nicht die Verwerfung derselben schlechtweg. Jener bleibt ihr Platz in der Philosophie über das Naturleben unangefochten. Wie aber die Entstehung der Einzeldinge aus dem Principe der Natur gedacht wird; so kann der Ursprung der Geister aus Gott nicht mehr vorgestellt werden; seitdem alle Metamorphosen jener Lehre das Zeugniß ihrer Unbrauchbarkeit abgelegt haben,

wenn durch dieselbe die Weltgeschichte mit ihrem Mittelpuncte Christus reconstruirt werden soll. Das Dritte also, dem die Theologie, um Wissenschaft zu werden, entgegengeht, schließt sich grade an das an, was wir bisher als den zweiten Punct in der deutschen Ehre bezeichneten.

Gereichte es nähmlich der deutschen Nation zur Ehre: den Irrthum zum Abschluße gebracht zu haben; so erblicke dieselbe auch eine Ehre darin: das Princip der Wahrheit zu entwickeln.

Und fürwahr! Jener Abschluß bleibt eine Ehrensache selbst in dem Falle, »wenn es ein Unglück, ein Fehler wäre (wie Montalembert von seinen Landsleuten sagt): aus Liebe zur Logik die politischen Consequenzen aus einem aufgestellten Principe bis zum Aeußersten zu ziehen.« Denn es bleibt immer eine seltene Energie im Denken: Selbst dem Schrecklichen dann noch ins Angesicht zu schauen, wenn die Versteinerung die unmittelbare Folge hievon seyn könnte. Eine gleich große Energie aber ist die Selbstbeherrschung: den erkannten Irrthum auch zu bekennen in Wort und That. In dieser Energie liegt zugleich die Bürgschaft: daß das

Princip der Wahrheit — die biblische Schöpfungslehre — aus der bisherigen Form der Vorstellung in die höhere Form des reinen Gedankens übersetzt, und daß der Inhalt jenes Princips in seiner Widerspruchslosigkeit und Nothwendigkeit aufgezeigt werde. Und — was könnte denn die deutsche Intelligenz abschrecken, die Hand an das Grabscheid zu legen? Sagt Christus nicht: daß für den Acker, von dem man weiß, ein Schatz sey in ihm vergraben, Alles daran gesetzt werden müsse, um ihn als Eigenthum zu besitzen? Wohl weiß die Sage viel zu erzählen, was Schatzgräber alles zu erdulden haben von unheimlichen Mächten. Hieher gehört für den besprochenen Fall der Lärm über den Dualismus der Substanzen (wovon die eine der Gottheit, die andern dem Weltganzen zugetheilt werden), und über sein Majestätsverbrechen gegen die göttliche Vernunft, die nach Einheit — und nur nach dieser — strebe. Allein — ist denn die hochgerühmte Immanenzlehre nicht auch ein realer Dualismus zur formalen Einheit verbunden? Ist der Halbpantheismus der Rationalisten und Mystiker nicht ebenfalls ein Dualismus, der zwar die Geister aus Gott durch Ema-

nation oder durch Effulguration hervorgehen läßt, nicht aber die Materie, als Fundament der Leiblichkeit — seys nun: daß er jene nach Platon ewig neben Gott, oder nach Aristoteles als entstanden durch Gott auffaßt. Und endlich hat nicht selbst der monistische Pantheismus die Materie als das grade Gegentheil erklärt, in welches die logische Idee umgeschlagen, als sie Anschauung werden wollte oder mußte? Liegt hierin nicht zugleich der Beweis: daß vom Dualismus nicht all und jede Einheit ausgeschlossen sey, wenn diese auch noch nicht mit jenem gegeben ist, und daher erst gesucht werden muß? Wer aber im Reiche der Wahrheit sucht, der findet. Und gehört der alten Scholastik der Gedanke von einer doppelten Manifestation Gottes; warum soll nach einem halben Jahrtausend die germanische Intelligenz nicht so glücklich seyn: in der ersten Manifestation den Lebenskeim zu der zweiten zu entdecken?

Oder — warum sollte sie — in der einstweiligen Voraussetzung: daß die zweite Manifestation durch die schöpferische Thätigkeit Gottes eingetreten — warum sollte sie die Beschaffenheit der Creaturen nicht zu dem

Zwecke untersuchen: ob in diesen als Producten jener Thätigkeit nicht ein Zeugniß liege für diese?

Oder — sollen etwa alle diese Bestrebungen unterbleiben, damit der Italiener Mazzini recht behalte, der da gesagt: »Durch die Macht der Zeit ist der Glaube todt. Der katholische ist untergegangen in der Despotie, der protestantische in der Anarchie.«

Liegt in diesen Worten nicht vielmehr die Aufforderung: der Despotie und der Anarchie eine unübersteigliche Schranke zu setzen dadurch: daß die sogenannte Weltweisheit zu gleicher Ebenbürtigkeit mit der Theologie als Gottesgelahrtheit erhoben werde aus dem Grunde, weil jene die erste Offenbarung Gottes in der ursprünglichen Schöpfung der Welt, diese aber die zweite Offenbarung Gottes in dem Welterlöser, als der neuen Creatur zum Heile der alten, zu ihrem Gegenstande macht, um ihn in die Gewalt des selbstbewußten Geistes zu bringen.

Die unmittelbare Folge hievon wäre sodann — die Anerkennung Beyder in ihrer selbstständigen Coexistenz, in welcher keine von der andern eine andere Dienstleistung anzusprechen hat, als die freywillig

gewährte, die aber jedesmal um so ersprießlicher ausfallen wird, als jeder in ihrem Lebenskreise die freye Bewegung zu Gebothe stand.

Und wer wird anstehen: in dieser gespannten und freundlichen Stellung beyder zu einander, das höhere Dritte zu erblicken, von dem wir bisher als einer Unmöglichkeit gesprochen? *)

---

*) Ein Wort zu seiner Zeit hat die deutsche Volkshalle am 26. Jänner 1850 über diesen Gegenstand ausgesprochen, als Berichtigung zweyer Behauptungen im Univers: a. „Es ist nicht wahr, daß die Religion und die Philosophie zwey unsterbliche Schwestern seyen«, b. „die Philosophie muß sich entweder gegen die Religion empören, oder sich bequemen, die Ancilla, die demüthige Magd dieser Königin zu seyn.“

Die Philosophie oder die vernünftige Forschung nach den Gründen und dem Zusammenhange des Existirenden ist so alt als der Geist des Menschen, so alt als die Religion, und wird nicht sterben vor dem Weltende. Und so wenig, als die Kirche auf dem Fundamente der Philosophie aufgebaut ist; eben so wenig hat Letztere die Principien für ihre Forschungen von der Religion überkommen; sie besitzt dieselben in der Vernünftigkeit des Denkgeistes. Und wenn auch die Philosophie jenes Licht, in welchem es ihr leichter wird, den Schlüssel zum Verständnisse der Schöpfung und Erlösung aufzufinden, und in rechter Weise zu gebrauchen, der Kirche verdankt, so doch keineswegs jenen Schlüssel sel-

Wir stehen nun bey den zwey letzten Reden, wovon die erste »die reale Gestalt« die andere »die äußere Verfassung des kirchlichen Lebens« (gewöhnlich Cultus und Recht genannt) bespricht.

Zur realen Gestalt zählt der Redner auch die zwey Sacramente der evangelischen Kirche, denen er ebenfalls — wie zuvor den zwey Principien — eine tiefere

---

der. Wenn ferner die Religion (oder besser — die Kirche) sich im göttlichen Geiste einer Auctorität rühmen darf, deren die Philosophie entbehrt; so ist diese darum nicht ohne alle Auctorität: sie besitzt diese im Denkgeiste. Und auf diese, wenn auch irrthumsfähige Auctorität der Vernunft kann und darf die Philosophie so wenig verzichten, als die Kirche auf die unfehlbare Auctorität des heiligen Geistes. Die Zumuthung: es solle die Philosophie sich bequemen, die Magd der Religion zu seyn, heißt nichts anders als: Sie solle ihre Denkprincipien aufgeben, und dem bloßen Glaubensprincipe sich blindlings in die Arme werfen, d. h. sie solle aufhören Philosophie zu seyn. Gegen eine solche Zumuthung muß sie sich empören im Interesse der Wahrheit des von Gott erschaffenen Geistes, im Interesse der Religion selber, welcher sie nach Läugnung der Denkgesetze, nicht einmal mehr Magddienste würde verrichten können. Duldet die Religion aber Sie als freye Schwester; so muß letztere gegen die heilige Auctorität der erstern sich so wenig empören,

Bedeutung erobern will, als sie in der bisherigen Bezeichnung: Aeußere Zeichen der unsichtbaren Gnade und der kirchlichen Gemeinschaft, vorliegt.

---

als sie sich gegen die Wahrheit empören muß. Wohl wird die Religion sich nicht herbeylassen, mit jedwedem philosophischen System eine Allianz zu schließen; wohl werden auch die Bischöfe Frankreichs keine Allianz schließen mit der jetzt herrschenden Doctrin der Pariser Universität; aber mit der Philosophie als solcher, mit dem vernünftigen Denkgeiste braucht die Religion nicht erst eine Allianz zu schließen, sie ist vom Anbeginn geschlossen durch Denjenigen, der sowohl der Schöpfer als der Erlöser der Welt ist. — Wir nehmen aber vorzüglich das Recht des Denkgeistes auf freye und selbstständige Forschung und nicht auf bloße Magddienste innerhalb der Kirche in Schutz, weil die Läugnung jenes Rechtes von Seiten einzelner Gläubigen leicht den Versuch einer solchen Einrichtung der Schule zur Folge haben könnte, daß dadurch der unheilvolle Kampf herabbeschworen würde. — Die Kirche ist Herrin im Gebiethe des Glaubens, die Philosophie im Gebiethe der freyen Forschung, wenn diese auch die Infallibilität jener für sich nicht in Anspruch nehmen kann. Wir geben daher auch die Hoffnung nicht auf: daß die Zeit kommen werde, wo die freye Forschung zu Resultaten führt, in denen kein Vernünftiger eine Empörung gegen die Auctorität der Kirche, unserer heil. Mutter erblicken wird. Suum cuique."

Wir haben dieser umsichtigen Aeußerung nichts beyzu-

Er hält sich aber in diesem Unternehmen zunächst und vor allem an das zweite Sacrament (des Altars) aus dem Grunde, »weil das Taufsacrament sich bisher immer als ein gefährliches Element für die Neugestaltung der Kirche erwiesen habe.« — Allerdings eine sehr richtige Bemerkung! denn die Taufe (zu Folge der Art und Weise, wie Christus sie eingesetzt) ist ein so positives Element im Leben der christlichen Kirche, daß sich an ihr nicht viel deuteln und mäckeln läßt, ohne ihr Gewalt anzuthun. »Wer nicht aus dem Wasser und dem Geiste wiedergeboren ist, sagt der Herr zu Nicodemus, kann ins Reich Gottes nicht eingehen.« Was kann aber jener Geist seyn und gelten für alle, die den Geist in der Menschheit schon als göttlichen, als hei-

---

fügen, als etwas, was der anonyme Verfasser zwar nicht ganz übersehen, aber doch weniger betont hat, nähmlich: daß man über dem Magddienste der Philosophie nicht den Magddienst übersehen dürfe, den die Religion (oder positive Glaubenslehre) der Philosophie leistet; die Dienstleistung ist also hier eine gegenseitige, aber deßhalb noch keine ehrenrührige, so lang keine von den zwey Auctoritäten in ihrem angestammten Vorzuge den Rechtsgrund zur Unterjochung der andern erblickt.

ligen Geist ansehen? So sagt der Redner: »Die unsichtbare Kirche ist das Göttliche in der Menschheit; jene entsteht daher (innerhalb derselben und überall, wo es Geister gibt) fort und fort durch die Hingabe der Geister an die Gottheit, wie sich diese in der Seele des Einzelnen auf irgend eine Weise offenbart. In dieser Hingabe erfüllen die Geister ihre Bestimmung zum Heile; durch das Bewußtseyn aber dieser Wahrheit wird die christliche Kirche zur evangelischen nnd diese zu der Kirche, d. h. zur sichtbaren Erscheinung des unsichtbaren Gottesreiches.«

Diese Worte liefern zugleich den Commentar zur Definition der wahren Kirche »als der bewußten Heilsgemeinschaft«. — Diese ist eben nur die Theilnahme aller Menschen am Göttlichen, d. h. am heiligen Geiste der gesammten Gattung. Auf dieser Theilnahme als ihrem Fundamente ruht die christliche Kirche, auch wenn sie noch keine Erkenntniß von dieser Wahrheit hat. Tritt aber diese hinzu, so wird die christliche zur evangelischen — zur eigentlichen Kirche.

Daraus erklärt sich auch: Warum der Verfasser in das neue Symbol nicht die Lehre vom heil. Geiste

neben der vom himmlischen Vater und dem Menschensohne aufgenommen, sondern dafür die Lehre vom Himmelreiche in dasselbe eingetragen hat. Dieses ist das Reich der Menschheit in seinem göttlichen Principe, das mit dem Geiste Gottes identisch ist.

Nach dieser tiefer seyn sollenden Bedeutung des heiligen Geistes läßt sich nun auch die tiefe Bedeutung des Taufsacramentes bemessen (wenn sie uns auch der Redner vorenthalten hat); an der aber die evangelische Kirche nichts als eine ganz vulgäre Verflachung finden kann, so lang sie überhaupt noch für die positiven Elemente in ihrem Lehrbegriffe einsteht, welche sich zu der Zeit, als sie aus der alten Kirche austrat, noch unangefressen von der Mystik und der antiquen Speculation erhalten hatten. Dorthin gehört ihr Glaube an die dreypersönliche Gottheit; ihr Glaube, daß der heilige Geist (die dritte Person in dieser) durch das Verdienst Christi in seinem Gehorsame dem gesammten Menschengeschlechte eben so wiedererworben worden, wie derselbe Geist durch die Schuld des ersten Adams in seinem Ungehorsame sich von seinem Geiste, und dadurch von seiner Nachkommenschaft getrennt habe; und daß in der Kraft jenes

Verdienstes (unter dem das ganze Geschlecht eben so wie unter der Schuld zu stehen kömmt) der Geist Gottes jedem Gliede des erlösten Geschlechtes bey seinem Eintritte in die Welt wiederertheilt werden könne, damit Es unter dem Einflusse des göttlichen und unter Mitwirkung des creatürlichen Menschengeistes sein Heil wirke. — Im Gegensatze nun zu der christlichen Lehre vom Tauffsacramente als dem der Wiedergeburt jedes Einzelnen, sieht der Redner das Altarssacrament als das der Wiedergeburt der Kirche an. Die tiefere Erfassung aber desselben liegt darin: »Leib Christi ist die Gemeinde (Kirche) nach ihrer ewigen Substanz. Blut Christi ist diese nach dem flüssigen Lebenselemente, welches sich von Christus aus, durch seinen Tod über die Gemeinde ergossen hat.«

Zum Verständnisse dieser geheimnißvollen Worte müssen wir uns vergegenwärtigen, wie die pantheistische Theologie sich die Worte des Herrn auslegt: »Wenn ich nicht zum Vater gehe, kann der Tröster nicht zu euch kommen; wenn ich aber zum Vater gehe, so werde ich ihn euch senden.« Allerdings Worte, die an Subjecte auf dem Standpuncte der Vorstellung gerichtet

sind; die aber selbst in diesem Vorstellungsgewande Ideen enthalten, die jene Theologie nicht erreicht hat, wenn sie sagt: »Der sichtbare Christus mußte den Jüngern entrückt werden, wenn sie das Unsichtbare in Ihm, das Göttliche als Gemeinsames Aller, sich zum Bewußtseyn bringen sollten.« Offenbar wird hier eine objectiv historische Thatsache abermal ins gläubige Subject, als ein Vorgang in ihm verlegt; daher setzt auch der Redner zu der obigen Stelle hinzu: »Das Mysterium dieses Sacramentes ist das Grundwunder der Einverleibung der Gläubigen in den organischen Leib des Himmelreiches.« Dieser Leib aber kann wieder nur die sichtbare Erscheinung des unsichtbaren Reiches seyn. Und fürwahr! ein größeres Wunder wäre nicht leicht denkbar, als wenn alle Gläubigen in diese duselhafte Ansicht vom Leibe und Blute des Herrn eingingen. Um ihnen aber den Weg dahin nicht muthwillig zu erschweren, wird daher das Wort Wunder noch beybehalten für etwas, was genau besehen gar kein Wunder mehr ist.

Denn die Wiedergeburt der Kirche vollzieht sich »in der Unterscheidung zwischen den Fähigen und

Unfähigen zur vollen Gemeinschaft am Tische des Herrn, und daß jene Unterscheidung vollzogen werde durch die Errichtung eines neuen priesterlichen Standes (der bisher mit dem Lehramte verwechselt wurde) dem sodann die innere Mission zukommt, d. h. die Lösung der socialen Frage auf dem politischen Boden.« Der welthistorische sittliche Beruf dieses neuen Standes wird dann der seyn: »zu dem bürgerlichen und politischen Gemeinwesen ergänzend hinzuzutreten, die Mängel hier auszugleichen und die Wunden zu heilen, welche durch Kampf und Krieg der Kräfte dem menschlichen Geschlechte immer von Neuem geschlagen werden, wovon endlich die culturgeschichtliche Bedeutung der evangelischen Kirche der Zukunft abhängt.« Merkwürdig ist an dieser Stelle des Vortrags, wie der Redner einer Einwendung gegen seinen Vorschlag begegnet. »Allerdings ist in der evangelischen Kirche der Grundsatz des allgemeinen Priesterthums ausgesprochen; allein, sie hat damit doch in keinem Falle Jeden zum Priester des Herrn erklären wollen, ohne weitere Bedingung der wahren Seeleneigenschaft des Priesterthums. Der Begriff dieses Standes ist über-

dieß schon vorgebildet in der Bildung eines engern Jüngerkreises um die Person des Herrn, worin grade der wahre Schöpfungsact der Kirche Christi enthalten ist.« Dieser engere Kreis ist nun abermal herzustellen, und er kann nur aus den Einsichtigern bestehen im Unterschiede von Jenen, welche auf den Genuß des Sacramentes in der bisherigen sinnbildlichen Weise beschränkt sind. Bemerkt wird endlich noch: »daß dieser Stand keiner anderweitigen hierarchischen Attribute bedürfen werde um im Staate die Stelle einzunehmen, die ihm gebiert sowohl von Seite seiner Rechte von bloß geistlichem Gehalte, als von Seite seiner Pflichten, die von menschheitlich-gesellschaftlicher Bedeutung sind.« — Es hält wahrlich schwer: von katholischer Seite über diesen Vorschlag zu einem Priesterthume ohne allen hierarchischen Character ein Urtheil abzugeben; wenn es nicht wie eine Satyre aussehen soll. Auf alle Fälle wird auch dieser Vorschlag, wie so manches Andere in diesen 12 Reden, auf den »Religionsgenius« (wie ihn der Redner im Geiste voraussieht) warten müssen, der auch diesen Vorschlag wieder in die Hand nehmen und ausführen wird. Möge dieser Genius ja nicht »dem

Menschen der Sünde« ähnlich seyn, sondern als zweiter Mittelpunct in der Geschichte, wie der erste in Christo — sagen können: »Wie mich der Vater gesendet, also sende ich Euch. Ich bin von Oben, ihr seyd von Unten. Ich habe Euch, nicht Ihr Mich erwählt.«

Wird ihm aber diese Sprache nicht als Blasphemie angerechnet werden von einer Zeit, die von keiner andern Sendung Notiz nimmt als von der, die vom allgemeinen Geiste in der Menschheit ausgeht? und welche sich sehr viel darauf einbildet: Für die Würdigung des Gottmenschen den wahren Standpunct entdeckt zu haben, nähmlich den, »der ganz auf dem Boden der Menschheit sich erhebt« (wie wir dieß noch besser als bisher zu zeigen, bald Gelegenheit haben werden).

Jetzt aber haben wir es noch mit dem Verhältnisse zu thun, in welchem die reale Gestalt der Kirche zur realen Gestalt des Staates steht, d. h. mit dem Rechte und der Verfassung der Kirche gegenüber dem Staate, wovon die letzte Rede handelt. Hier lesen wir: »Die neue evangelische Kirche erkennt den Staat als ein organisches Gebilde, welches sich dem höhern Organismus des (in der Kirche dargestellten)

Gottesreiches einordnet und unterordnet, da alle Sittlichkeit im Staate ihre Lebenssäfte nur aus jenem Organismus zieht. Diese Kirche kann daher ihrer Rechte an den Staat nimmermehr entsagen, und den Staat eben so wenig von seinen Pflichten gegen sie entbinden.« Und warum nicht? »Weil sie als Unsichtbare den ganzen Bereich der sittlichen Existenz des Menschengeistes umfaßt, und bloß ihr äußeres (sichtbares) Daseyn in der Gestalt einer örtlichen Gemeinde besitzt.«

Als Bedingung aber zu jener Umfassung wird abermal »die innere Fortbildung der kirchlichen Lehre und der Verfassung aufgestellt.« Die Kirche hat nähmlich aufzuhören: »das Heil an das dogmatische Fürwahrhalten zu knüpfen. Denn in diesem Falle müßte der Staat die Kirche nur als eine Sonderkirche, als bloße (vertragsmäßig eingegangene) Religionsgesellschaft (folglich nicht als allgemeine evangelische Kirche) behandeln.« — Was nun die Verfassung dieser letztern betrifft; so spricht der Verfasser der Einführung einer repräsentativen das Wort, als einer Synodal- und Presbyterialverfassung in Verbindung mit dem bisherigen landeskirchlichen Regimente. Diese

Vertretung aber muß (nach ihm) so geordnet seyn: »daß das Band der Kirche mit dem Staate immer mehr befestigt werde, daß beyde Institute sich auf eine lebendige Weise durchdringen.«

Alles vortrefflich! allein wie wird sich diese Durchbringung und lebendige Einigung vertragen mit der Ein- und Unterordnung des Staates unter den höhern Organismus des zwar unsichtbaren Gottesreiches, dessen sichtbare Darstellung aber doch wieder in die zeiträumliche Kirche hineinfällt? Wird diese sichtbare ebenfalls an der Prärogative der unsichtbaren Theil nehmen? So scheint es, weil der evangelischen Kirche diese Prärogative bloß abgesprochen wird, wenn sie eine Sonderkirche seyn will, wo sie als bloße Religionsgesellschaft, wie jede andere Gesellschaft unter der Staatsgewalt zu stehen kömmt.

Solch eine Sonderkirche ist nun leider! auch die katholische, so lang sie nicht aufhört: das Heil der Einzelnen zum Theil an ein dogmatisches Fürwahrhalten zu knüpfen. Und so begreift man jetzt erst: Wie der Redner die katholische Kirche von der Kirche der Zukunft ausschließen und ihr bloß das Zuschauen

zukommen lassen konnte: wenn einst die bisherigen Sonderkirchen auf protestantischem Boden eingehen werden in die letzte Phase der Entwicklung der beyden Principien. — Und fürwahr! die katholische Kirche wird sich nicht langweilen an der Erfüllung der projectirten Neugestaltung; wenn sie nähmlich mit eigenen Augen sehen wird: wie die evangelische zu der Kirche werden wird, in welche sogar die Staaten sich einordnen und unterordnen werden, so daß sie bald ein Kirchenstaat werden und aufhören wird, eine Staatskirche unter dem Schutze des Polizey- oder Rechtsstaates zu seyn. Vor allem ist sie darauf begierig, zu sehen: wie die Gläubigen der neuen Kirche das neue Symbol derselben mit den drey Hauptglaubensartikeln so fürwahrhalten werden: daß dieses jedem Nichtfürwahrhalten so ähnlich seyn wird wie ein Baumblatt dem andern. Es kann jenes doch nur möglich seyn, wenn es ein bloß interimistisches ist, in der Hoffnung nähmlich: daß der neue Religionsgenius abermal sein eigenes Glaubensbekenntniß mitbringen werde.

Man könnte nun allerdings versucht werden: jenen Genius der Zukunft als Theopantisten, als energischen

Executor der Immanenzlehre zu erwarten; allein — wie Casimir Canradi der Gegenwart die Augen geöffnet hat — scheint jene Erwartung doch bloße Träumerey zu seyn. Nach ihm ist, wie in jeder ausschließlichen Transscendenzlehre, so auch in jeder einseitigen Immanenzlehre kein Glaube und folglich auch keine Kirche möglich. Jenen Liebesdienst hat der bekannte Religionsphilosoph der Hegelschule, seiner Zeit erwiesen indem bereits erwähnten Aufsatze »über Auctorität und Freyheit in ihrem gegenseitigen Verhältnisse im Christenthume«, woraus wir das Nöthigste zum Verständnisse unsers Themas vorausschicken.

Beyde Factoren hat der Verfasser schon in den vorchristlichen Religionen einleitend besprochen mit dem merkwürdigen Resultate: »daß das Object jener Religionen bloß das Wesen des Menschen in einer menschlichen Persönlichkeit gewesen sey, welche seine Verehrer so überragt habe, daß sie in Ihr die Wahrheit und Vollendung ihres eigenen Seyns erblickt hätten.« Aus diesem Resultate wird nun eine Widerlegung gegen Feuerbachs Ansicht von der Projection religiöser Objecte abgeleitet: Wenn nähmlich das reli-

giöse Bewußtseyn durch ein inneres Bedürfniß getrieben werde zur Hervorbringung gewisser Gegenstände seiner Verehrung; so sey dieß ein Beweis: »daß diese Objecte schon in realer Wirklichkeit vorhanden gewesen seyn mußten, um den Einfluß auf das religiöse Gemüth auszuüben, und dieses zur idealen Reproduction derselben zu bestimmen, so daß die Wirklichkeit derselben vielmehr ihrer Anerkennung vorausgesetzt wird, als ihr nachfolgt.« Solch ein Product soll z. B. Ormuzd seyn, der nur die ideale Form des Perser-Königs genannt wird. So sollen auch die griechischen Götter nur Abbilder von Urbildern in der Menschenwelt seyn. Kurz: »Alle Gottheiten sind außer ihrer Repräsentation nichts als Schemen der Phantasie.« — Mögen sich unsere Leser von dieser monströsen Behauptung nicht abschrecken lassen weiter zu lesen. Sie werden schon noch schadlos gehalten werden für die ehrenrührige Entdeckung: daß wohl die Phantasie, nicht aber der Gedanke des Geistes den Menschen über sich hinaus zu heben im Stande sey. — Wen mag nun wohl Jehova repräsentirt haben? Etwa die Persönlichkeit eines Moses, der dann für das jüdische Volk dasselbe gewesen wäre, was der

Dalaylama jetzt noch für die Budhisten ist? Dem widerspricht jedoch das Verboth Jehovas: »Du sollst dir kein Bild machen!« Demnach könnte doch Jehova das unmittelbare Abbild vom Menschengeiste Moses als seinem Urbilde mittelst Projection seyn und Feuerbach gegen Conradi Recht behalten. Doch — das ist hier für uns Nebensache. In der christlichen Religion ist nun der Grund der Auctorität und zugleich der Freyheit die Person eines Christus, insofern in dieser das religiöse Bewußtseyn seinen Mittelpunct gefunden und zwar dadurch: daß Christus ganz Mensch ist. Unter den Eigenschaften aber, die Jemanden zur vollständigen Auctorität für das religiöse Bewußtseyn erheben — gehört vor allem der sittliche Character (Reinheit der Gesinnung und innerer Friede) an dem sich der Character der Liebe und der des Wunders (der energischen That) anschließt. Warum aber? »Weil der Inhalt des religiösen Bewußtseyns ebenfalls ein sittlicher ist. Denn das Gewissen ist die Gewißheit des Menschen von Sich in der Einheit mit seinem Wesen. Diese Einheit ist die Versöh-

nung, Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Individualität und Wesenheit, erworben durch sittliches Streben.«

Die Anerkennung ferner dieser sittlichen Würde ist die Verehrung des religiösen Gegenstandes (folglich keine Anbetung). »Indem aber das Subject vom Objecte als Auctorität zur Verehrung bestimmt wird; wird Jenes zugleich zur Freyheit bestimmt, da nur diese (als Selbstbestimmung) das Object zum Objecte der Verehrung erhebt.«

In dieser Freyheit aber ist der Glaube die höhere Stufe. Wie so? »Dieser ist zunächst die subjective Gewißheit von der Versöhnung, d. h. von dem Zusammenschlusse zweyer Willen (des Ganzen und des Individuums) zur Einheit. *) Solche Einheit ist das Wunder, als Einheit von Transscendenz und Immanenz, ist der Grund vom Glauben und Freyheit und das Object für beyde zugleich.«

---

*) „Weder die Menschheit als Totalität, noch der Einzelne in seinem Zusammenhange mit dem Unendlichen als solchem ist Object und Grund des Glaubens und der Freyheit; wohl aber der Einzelne als Mittelpunct (Brennpunct) einer bestimmten Entwicklungsstufe in der Geschichte der Menschheit.“

Der Glaube wird aber vom Vertrauen wohl unterschieden. »Vertrauen kann man Vielen, glauben aber nur Einem. Der Glaube ist ein ungetheilter, nnd weil er vollständig bindet, macht er vollkommen frey. Die Persönlichkeit Christi bedingt demnach wie den Glauben, so die Freyheit der Einzelnen. Denn nur in einer concreten Persönlichkeit findet der Mensch die Wahrheit seines Wesens wieder.«

Die Lehre von der Menschwerdung Gottes wird daher die Grundlehre des Christenthums genannt, weil sie die Bedingung des christlichen Glaubens sey, deßhalb, weil der Glaube an Christus als ganzen Menschen weit lebendiger sey, als der Glaube an Ihn, als vermenschten Gott; da in diesem Glauben immer etwas Jenseitiges liege. »Nur der Mensch kann den Menschen vollkommen befriedigen, diesen an seine Gesellschaft fesseln. Und dieses Band der Menschheit mit ihr selber in ihren Gliedern hat Christus vollkommen geschlossen. Er hat die Totalität des menschlichen Wesens, wie solche in Ihm ruhte, realisirt im sittlichen Wandel, in versöhnender Liebe, in der Energie der That, und so die Versöh-

nung der Welt mit ihr selbst, in seiner Person als Thatsache dargestellt. Und indem sich die Einzelnen an Ihn hingeben, kommen sie durch Ihn aus der Beschränkung des vereinzelten Daseyns in die Gemeinschaft mit der Totalität der Gattung, und werden ganz frey in der Theilnahme an der Versöhnung.« So Conradi.

Seine so eben vernommene Scheu vor allem Jenseitigen im Glauben an Christus läßt uns in Ihm bloß den Anhänger Feuerbachs schauen, und doch will Er von diesem eben so weit wegstehen, als von irgend einem Supranaturalisten. Wir finden dieß in jener Abtheilung seiner Abhandlung, die eine Vergleichung anstellt zwischen den verschiedenen Auffassungen des Glaubens nach der Stellung, die der Glaube in den verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen unserer Zeit erhalten. Er ordnet diese Richtungen nach zwey Categorien: Nach der ersten ist das Wissen dem Glauben untergeordnet. Hieher gehört der Supranaturalismus und Rationalismus mit Transscendenz. Nach der zweiten ist der Glaube dem Wissen untergeordnet, wie in den zwey Systemen der Immanenz (Gottes im Menschen und des Menschen in Gott).

Von dem ersten dieser letzten Systeme heißt es nun: »Diese Immanenz (Gottes im Menschen) setzt allerdings die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens, aber das zweite Element des Glaubens fehlt: die Objectivität (Selbstständigkeit) des Geglaubten.« Wie so? »Dieses Object ist noch nicht das objective Moment im Bewußtseyn des Menschen von Gott; denn dieses Bewußtseyn ist wohl die Bedingung aller Religion, aber noch nicht die Religion in ihrer eigentlichen (expliciten) Form. Das Moment des Wissens also ist noch nicht das Moment des Glaubens an dasselbe Object. Der Glaubensinhalt ist nähmlich Gewissensinhalt, d. h. Bewußtseyn der Versöhnung, die bedingt ist von der Trennung des Subjectes vom Objecte und von der Wiedervereinigung beyder. Jene Immanenz aber will nichts wissen von dieser Trennung und Aufhebung.«

Vom zweiten Systeme (der Immanenz des Menschen in Gott) heißt es: »Hier fällt alle Wahrheit und Realität in den Menschen.« Wie so? »Gott ist hier nur das Seyn schlechtweg, folglich ohne Reflexion in sich (ohne Selbstbestimmung und Selbstbewußtseyn),

folglich auch ohne Subjectivität. Subject (Ich) ist hier nur der Mensch. Sein Ich ist nur deßhalb in Gott, um sich dadurch als selbstständiges und als alle Realität zu affirmiren.« (Diese Immanenz wird die neueste Phase der Philosophie durch Reiff genannt.) Conradis Endurtheil lautet nun: »Mit solch einer Immanenz kann der Glaube gar nicht zusammen bestehen; es wäre denn: daß Gott anfinge gläubig zu werden, und der Mensch anfinge: das Object des Glaubens in Gott zu seyn. — Sonst aber ist Gott als allgemeines Seyn indifferent, bedürfnißlos. Das Ich aber hat ebenfalls kein Bedürfniß: Seine Realität und Wahrheit in einem Objecte zu suchen; denn Es ist ja sein eigenes Princip, keineswegs aber Gott, der bloß als der reine Aether, in dem alle Dinge sind, angesehen werden kann.«

An dieses System reiht nun Conradi das eines Feuerbach an, indem auch hier Gott keineswegs als unendliche Reflexion Seiner Selbst in Sich existirt, sondern bloß als eine Vielheit geistig-concreter (d. h. sinnlicher) Wesen — so daß alles andere Denken reine Abstraction ist. Sein Urtheil hierüber lautet dahin: »daß diese Weltansicht unbewußt auf den

Standpunct des Polytheismus zurückgefallen sey, aber mit bewußter Negation des christlichen Elementes. Denn auf der einen Seite steht die Materie als substanzieller Grund, auf der andern Seite die Vielheit individueller Wesen als Specification der Materie, dieser Geburtsstätte alles Lebens, und endlich auf der dritten Seite steht noch das Auseinanderfallen jener Vielheit, da jedes Wesen in dieser den Antheil am substanziellen Leben bloß für sich hinnimmt. Die vielen Wesen sind daher auch bloß endliche Wesen, da sie zu ihrer Bedingung keineswegs die Reflexion Gottes (als des Geistes) in Sich, haben.«

Wir stehen nun bey der Beurtheilung der zwey Systeme unter der Categorie der bloßen Transscendenz. Auch diese sollen vom eigentlichen Wesen des Christenthums abgefallen und auf den des Individuums zurückgesunken seyn. So wird der Glaube des Supranaturalisten (Pietisten) »die unbewußte Wahrheit genannt: daß göttliches Wesen in Wahrheit menschliches Wesen — und daß in Christo das Wesen der Menschheit zur wirklichen Person geworden; daß also das Wesen jedes Frommen, in Christo — nach

seiner Wahrheit und sittlichen Vollendung — gegeben sey.« Ihr Glaube dagegen gründe sich darauf: »daß Gott zum Menschen, nicht aber: daß der Mensch zu Gott komme.« Und doch sey Jenes unmöglich, bey der wesentlichen Verschiedenheit beyder, die nicht einmal eine Einwirkung beyder auf einander möglich mache. Wo aber keine Einwirkung Gottes auf den Menschen, da sey auch keine Gegenwirkung des Letztern, kein Glaube möglich. Der Glaube aber, der noch möglich, sey von etwas, was nicht Gott ist, erzeugt, dessen sich aber Gott als eines Mittels zum Heile für den Menschen bediene. Solch ein Ding war im Judenthume das Gesetz, im Christenthume ist es das geschriebene und ungeschriebene Gottes-Wort (Bibel und Natur). Der Glaube aber an diese Offenbarung Gottes sinke zum bloßen Fürwahrhalten herab und sey nicht mehr die Ueberzeugung von der Gegenwart des geglaubten Objectes. — Wir stehen nun beym Rationalismus, von dem gesagt wird: daß er zwar diese Kluft zwischen dem Fürwahrhalten und dem Glauben auszufüllen suche durch freyes sittliches Handeln, wodurch er sich der

Versöhnung würdig zu machen glaube; allein — die erste Bedingung fehle zur Versöhnung (als Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens), nähmlich die Ueberzeugung: daß der Zwiespalt zwischen göttlichem und menschlichem Willen bereits aufgehoben sey. Auch für den Rationalisten müsse daher der Messias noch kommen, wie für den judaisirenden Pietisten, der da wähnt: mit seinem ganzen Leben sich an den Erlöser anzuschließen, nach dem Muster des Weltapostels, der da von sich sagt: »Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.« Er könne aber sich nicht wirklich hingeben an eine Person, die wesentlich von seiner Person verschieden ist, worin er also sein Wesen nicht wiederfindet. Christus sey aber nicht wahrhaft Mensch, weil er Gott ist in bloß menschlicher Gestalt. *)

Das Endresultat der ganzen Vergleichung

---

*) Oh quanta species, sagt der Affe in der Fabel, sed non habet cerebrum! Am Schreibpulte Conradis müßte er noch hinzusetzen: Et cerebrum non habet spiritum; da dieser nur als Subject gilt, welches in den Nervensystemen seine Objectivität (Naturseite) besitzt, beyde also zusammen das Naturganze ausmachen.

ist nun: »Nur in der *Einheit* der Transscendenz und Immanenz liegt die Geburtsstätte des Glaubens. Sie ist zugleich der Grund alles Wunderbaren — das *Wunder* als solches. Und auf die letzte Frage: Ob jene Einheit kein *Widerspruch* sey, lautet die Antwort: »Allerdings; aber ein *auflösbarer*.« Wie?

»Gottes { Transscendenz ist das Wesen des *Menschen* als Geist der *Menschheit*,
Immanenz ist dasselbe Wesen (Geist), aber in der Form menschlicher *Persönlichkeit*.«

Der Commentar hiezu lautet: »Der Geist der Menschheit in seiner Idealität (Allgemeinheit) kann allerdings in der Form der Persönlichkeit nie auftreten; wohl aber kann diese Form der Mittelpunct und Brennpunct einer bestimmten Entwicklung des Geistes in der Menschenwelt seyn. Dieß ist zugleich Lehre des Christenthums, folglich der *Glaube* dem *christlichen* Bewußtseyn *wesentlich*, so lang dieses auf der Gewißheit ruht: daß Gott nicht bloß Mensch geworden; sondern sich auch mit Sich selber (in dem Menschen) versöhnt, und diese Versöhnung als Glaubensinhalt dem religiösen Menschen dargebothen habe zur Versöhnung;

wie denn auch Christus nur insofern die Menschenwelt mit Gott versöhnen konnte, als Er sich selbst mit Gott versöhnt hatte.«

Was für eine Wirkung wird nun diese Augensalbe aus der Officin des corrigirten Hegelthums auf die Sehorgane unserer Leser machen?

Wässerig werde sie ihnen gewiß werden, bald vor Scherz bald vor Schmerz; da die Vergleichung, die Conradi unternommen, zu keiner Ausgleichung der Partheyen führen kann, weil er zwar zwischen ihnen eine Stellung einnimmt wie ein Weltenrichter auf dem Regenbogen, zu seiner Rechten die pietistischen Schafe, zu seiner Linken die atheistischen Böcke; aber ganz unähnlich dem Menschensohne, weil er Schafe und Böcke ohne Gnade und Barmherzigkeit vom ewigen Heile in Christo (nach seiner Auffassungsweise) ausschließt. Die nächste Wirkung wird unstreitig die seyn: daß die rechte und linke Seite sich zur Absetzung des Weltenrichters momentan zusammenrotten, nach vollbrachter That aber jede Parthey ihre alten Wege wandeln wird. Und das ist wohl die schmerzhafte Seite an dem sonst comischen Ausgange eines speculativen Weltgerichtsactes.

Denn wenn ein gefeyerter Wortführer des Monismus so befangen ist zu wähnen: er könne die Consequenzen aus demselben Principe, wozu er sich selber bekennt, als muthwillige Tollheiten characterisiren, ohne Beeinträchtigung seines Princips; darf man sich dann wundern, wenn der Troß der Nachbeter in jener Consequenz eine Errungenschaft erblickt, die es verdiene: daß die Nation ihre Ehre für sie einsetze?

In dieser aufgelegten Blindheit Conradis ist auch gewiß der Grund zu suchen (mehr wenigstens als in der Achtung vor fremder Weltansicht), daß die freye allgemeine Kirchenzeitung jene weitläufige Abhandlung in ihre Blätter aufnahm.

Es liegt ja auf der flachen Hand: daß, wenn die Transscendenz im Systeme des Meisters sich nicht halten konnte, dieß noch weniger die Verstümmlung derselben zu leisten im Stande ist Wo hat man denn je gehört: daß zwischen dem Vater und seinen Kindern — oder überhaupt zwischen den Momenten des formalen Begriffes der Allgemeinheit und der Besonderheit (denen die Zustände der Unbestimmtheit und der Bestimmtheit seines Realprincips entsprechen) ein Verhältniß

der Transscendenz Statt finden könne? Und doch sagt Conradi: In der christlichen Lehre von Gott als Vater der Menschen, ist die Wahrheit ausgesprochen: »das wesentliche Seyn (wodurch Menschen Objecte der Religion werden) ist das allgemeine Wesen des Menschen, d. h. die Menschheit als solche — der Geist der Menschheit.« Heißt das nicht: das Object der Religion steht immer innerhalb der Region der Menschheit? — Nicht genug. Er setzt nun noch hinzu: Da das Allgemeine (sowohl als Menschheit (Gattung) wie als Geist in derselben) kein Gegenstand des Cultus seyn kann, da dieser nur ein bestimmtes Object ist; so ist dieses bestimmte Object in der christlichen Religion, die Persönlichkeit Christi, welcher Gott seinen Vater nannte, weil dieser, als Gott der Liebe, sein Wesen allen Menschen als seinen Kindern mittheilt. Dieses Object der christlichen Religion spricht daher nicht mehr wie das der jüdischen: »Ich bin dein Gott und sonst Keiner neben Mir«; sondern es spricht: Ich bin Gott, und du Menschheit bist mein ewiger Sohn neben mir, mit dem Unterschiede: daß ich für dich und du für mich das Jenseits bist. — Aber wo soll ein Jenseits (Trans-

scendenz) herkommen, wenn der Mensch mit seinem Gottesgedanken nie über seine Gattung hinausgreift — weßhalb auch Conradi die Forderung an ihn stellt: sein religiöses Object Christum, als ganzen Menschen, d. h. als bloßen Menschen aufzufassen, und dieß allerdings mit Recht bey seiner Voraussetzung: daß die Bestimmtheit höher steht als die Unbestimmtheit eines Princips, d. h. die concrete Persönlichkeit mehr gilt als das allgemeine Wesen. Allein — dieses Mehr ist noch kein Jenseits für das Wesen. Was nun ferner den Vorwurf betrifft: daß die Linke nur eine Specification der Materie, aber keine Reflexion Gottes in Sich selber aufzuweisen habe; so muß sie diesen als einen grundlosen von sich weisen. Denn die Materie als solche specificirt sich so wenig als das Gegentheil, in welches die Idee nach Hegel umgeschlagen, sich in sich reflectiren kann als ein Geistloses; sondern der Geist in der Materie (der sich mit ihr zur inseparabeln Einheit verbunden) ist das Specificationsprincip, welches nach vollzogener Diremtion Seiner selbst zur Reflexion im Diesseits vordringt, und zwar im Menschen, wo der Geist sich als Subject der objectiven

Natur erfaßt, und hiemit die Idee ihre Bestimmung durch sich erreicht hat. — Hat aber dieß seine Richtigkeit, so wäre es ganz zwecklos: jenseits dieser erreichten Bestimmung die Idee noch als eine unbestimmte deßhalb vorauszusetzen, weil sie in diesen Prozeß der Selbstbestimmung nicht gänzlich eingegangen sey.

Endlich können sich selbst die Reiffianer als die consequenten Conradianer aufstellen. Denn wirkt Gott als Vater nur in seinen Kindern; so war er thatlos vor denselben, diese konnten also auch von Ihm nicht ausgewirkt werden. Mit andern Worten heißt dieß: Diese Kinder, so wie alle andern Dinge, haben sich selber erzeugt. Ihr Daseyn ist ihr Werk, sie sind also per generationem aequivocam die Infusorien in dem Urwasser — Gott genannt. Höchstens ließe sich diese Schule darüber zu Rede stellen: Warum sie Entdeckungen in der empirischen Physik (als Naturgeschichte und Naturlehre) ohne weiters in die Metaphysik übertrage?

Allein — auch darauf dürfte sie schwerlich die Antwort schuldig bleiben, so lang der Monismus nichts

besseres ist als das Naturleben in verabsolutirter Form, als Naturgeschichte Gottes.

Bringt nun schon die Linke so viel zu ihrer Rechtfertigung vor; so kann die Rechte noch mehr leisten, da ihr selbst die schwachen Seiten des Supernaturalismus, dem verstümmelten Hegelthum gegenüber, zu Gute kommen. Sie kann fragen: Wir sollen Juden seyn? Wohl! — nur nicht in eurem Sinne, sondern in dem des Weltapostels, der da sprach: »Wir sind Sein und seines Geschlechtes. In Ihm leben, weben und sind wir.« Was wir aber sind, sind wir durch Gottes Willen, durch welchen Er aufhört: das bloß allgemeine, unbestimmte Wesen zu seyn, da Er vielmehr seine Unbestimmtheit durch sich selber aufgehoben hat auf zweyerley Weise: durch totale Mittheilung seines Wesens an seinen ewigen Sohn, und durch partiale an die endlichen Wesen in einer Stufenleiter vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Ist diese aufsteigende Reihe nun schon ein Kommen zu Gott, und zwar in Folge davon: daß Gott zur Creatur herabgekommen (ohne welchem jenes eben so einseitig wäre, wie jenes ohne diesem); so ist der uns gemachte Vorwurf eine

Ehrabschneidung, weil er uns zur Last legt: Wir glaubten an Gott als ein wesentlich verschiedenes Wesen sowohl vom Menschensohne Christus, als von den übrigen Menschenkindern.

Die Rationalisten aber unter den Supranaturalisten werden nun noch hinzufügen: Was den Vorwurf betrifft: daß wir noch mit den Juden auf einen Messias warten, der uns zu lehren habe: daß der Zwiespalt zwischen dem Willen Gottes und des Menschen bereits aufgehoben sey; so müssen wir gestehen: daß uns bereits der erste Messias belehrt habe: daß diese Zwietracht keineswegs ihre Beylegung schon in der Wesensgleichheit des Menschen mit Gott gefunden habe. Denn diese Gleichheit betrifft auch die Freyheit des Willens, die vor allem eine Wahlfreyheit ist, die aber als solche Fehlgriffe machen kann gegen den Willen Gottes, die deßhalb den Nahmen Frevel oder Sünde verdienen. Wo aber Sünde, da ist Schuld, wo aber diese, da ist keine Versöhnung ohne Genugthuung ohne Besserung nach dem Vorbilde unsers Herrn, der uns in Allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen, da er von seiner

Freyheit einen andern Gebrauch machte als der erste Adam, der unser wie sein Stammvater dem Fleische nach ist. Zum Glauben an Ihn muß daher auch die Liebe als Nachahmung sich gesellen in der Ergebung unsers Willens in seinen Willen, welchen er dem Willen seines himmlischen Vaters vom Anbeginne seines Lebens bis zum Tode unterwarf.

Was nun endlich der Katholicismus (als Supra-rationalismus und Supranaturalismus zugleich) noch hinzusetzen könnte, können wir übergehen und dafür auf bereits Gesagtes hinweisen. Auf zwey Dinge aber müssen wir noch aufmerksam machen, da sie von der Schule in den Vordergrund der Zeit gestellt werden: Es ist der Gebrauch des Wortes — Mensch und der des Wortes — Wunder.

Es ist heut zu Tage der Ausdruck »Mensch und Menschensohn« eben so im Preise gestiegen, als der andere »Gottessohn« im Preise gefallen ist. Der Grund liegt offenbar in der Herrschaft monistischer Weltansicht. Findet nähmlich die Eine Substanz den Culminationspunct ihrer Selbstbestimmung im Menschen; so hat sie auch im Menschen ihre Urbestimmung

erreicht, und der Nahme, der diesem gegeben wird, kömmt eigentlich der Weltsubstanz (dem absoluten Weltprincipe) zu, und wie diese ihre ursprüngliche Unbestimmtheit in letzter Instanz in der Menschwerdung, so hat sie auch in dieser ihre abstracte Göttlichkeit aufgehoben — und von nun an beginnt ihre Bezeichnung (denominatio) nach der Hauptsache (a potiori). Für diesen Vorgang in der Bezeichnung aber ist die christliche Theologie so wenig verantwortlich zu machen, wie für jene pantheistische Weltansicht ohne Transscendenz.

Aber nichts desto weniger hat Sie auf ihrer Hut zu seyn: nicht den entgegengesetzten Fehlgriff sich zu Schulden kommen zu lassen, und den Menschen Christus eben so im Logos Gottes untergehen zu lassen, wie die Speculation das Göttliche im Menschen aufgehen läßt. Die bekannte Ruhmredigkeit der Immanenzlehre: daß die Theologie bereits von der Anthropologie verdrängt worden sey, wird nur dann zur gerechten Forderung, wenn es jener gelingt nachzuweisen: daß in der Christologie alles andere, nur kein ganzer Mensch (kein perfectus homo), sondern höchstens nur »die

menschliche Gestalt« anzutreffen sey. Wo bleibt aber jener homo perfectus neben dem deus perfectus nach der Symbolbezeichnung, wenn die Christologie Anstand nimmt: das Selbstbewußtseyn des Menschensohnes, d. h. die Ichheit (Persönlichkeit) in seinem creatürlichen Geiste, anzuerkennen, aus keinem andern Grunde als, weil sein Geist ursprünglich mit dem persönlichen Logos vereint gewesen sey.

Was nun das Wort »Wunder« betrifft; so haben wir gesehen, wie Conradi sich desselben zur Bezeichnung der Einheit der Transscendenz und Immanenz, und der Redner zur Bezeichnung der Einverleibung des Einzelnen in die ewige Substanz seiner Gattung bedient. Ließe sich auf diese Wundersucht der modernen Speculation nicht das Wort des Herrn anwenden: »O du ehebrecherisches Geschlecht! Es wird dir ein Zeichen gegeben werden gleich dem, welches am Propheten Jonas vollzogen wurde.« Dieß Jonaszeichen besitzt sie nun zwar an dem Auferstandenen, aber es gilt ihr nur als ein Mirakel; dafür gilt ihr sein Tod (wie der Tod des Urmenschen) als ein naturgemäßes

Ereigniß. *) Sie macht aus Passion für das Wunder Entdeckungsreisen, und geht an dem Einen Wunder in der Weltgeschichte vorüber — am Sohne der Jungfrau, als geistigem Stammvater der gefallenen Gattung. Aber woher kömmt ihr dieß Mißgeschick? Sie glaubt: daß Gott kein Weltgesetz umgehen könne; solch ein Gesetz aber sey die Categorie der sexualen Zeugung für den Fortbestand des Menschengeschlechtes; da selbst der erste Mensch durch Emanation als Selbstzeugung aus dem Wesen Gottes hervorgegangen sey. Alles aber, was ersteht, ist werth, daß es vergeht, meint Mephisto. Bey diesem Vorgange aber liegt nun allerdings das Wunder aller Wunder darin: daß der Urmensch, wiewohl der Weltgeist seine Unbestimmtheit in ihm aufgehoben hatte, nichtsdestoweniger ein Diesseitiger für den Weltgeist im Jenseits blieb. — Schwerer ist das Wunder in der Einverleibung zu entdecken,

*) Conradi sagt von den Wundern Christi: „Christus ist in Wahrheit der Wunderthäter, aber seine Wunder sind Glaubenswunder, die andern sind bloße Mirakel — Wunderzeichen.“

da diese doch nicht leicht etwas anderes seyn kann, als die formale Reconstruction eines bereits positiv bestehenden Verhältnisses des Menschen zu Gott. Denn einverleibt in die ewige Substanz ist ja factisch jeder Einzelne, der aus jener heraus ins Daseyn tritt. Des Wunderbare könnte nur noch darin gefunden werden: daß der Weltgeist erst hinterher zum Wissen dessen gelangt, was er aber doch nicht leicht gegen sein Wissen und Wollen ursprünglich vollzogen haben kann.

Da der Erfinder des Einverleibungswunders bey dieser Gelegenheit auch das Verhältniß zwischen Kirche und Staat zur Sprache bringt, und dieß in einer Zeit, in der so viel gestritten wird über die Unabhängigkeit beyder socialen Institute: ob diese nähmlich eine absolute oder relative zu nennen sey; so mag es uns noch erlaubt seyn darauf aufmerksam zu machen: daß diese Frage ihre nächste Erledigung darin findet: Wie das Verhältniß bestimmt wird zwischen dem ersten und zweiten Adam nach paulinischer Bezeichnung; ihre letzte Erledigung aber darin: Wie die Idee vom Menschen bestimmt wird — ob dieser nähmlich als Vereinwesen vom Geistes- und

Naturleben gedacht wird, oder (wie man zu sagen pflegt): »Als Wesen aus Einem Guße und aus Einem Stücke.« Zum Belege mag eine theologische Doctrin auf protestantischem Boden dienen, die mit der unsers Redners in keiner directen Verbindung steht. Jene behauptet unter anderm: »Der Staat verhält sich zur Kirche, wie die erste zur zweiten Schöpfung. Denn der Staat war schon vor der Kirche da. Der Staat ist daher so selbstständig: daß er als die Kirche auftrat, sich dieselbe eben so, wie früher die Ehe und die Familie, einverleibte, nnd zwar als einen Theil neben den andern Theilen seiner Rechtssphäre, und insofern auch als einen Theil Seiner selbst. Anderseits aber ist der Staat doch wieder so sehr für die Kirche da: daß er mit allen seinen Ordnungen abermal ein Theil dessen wird, was die Kirche mit ihrem Geiste zu erfüllen hat. Als zweite Schöpfung mitten in der ersten, eignet sie sich die Menschen durch die Wiedergeburt an, und thut dieß im Vertrauen auf einen geheimnißvollen Bund zwischen beyden Schöpfungen. Sie muß daher den Principien der ersten (da sie derselben nicht mächtig ist) einen selbstständigen Verlauf lassen, ohne jedoch ihre eigene

Bestimmung aufzugeben, in welcher sie mit ihnen freundlich zusammenzuwirken hat, damit das Grundgesetz der christlichen Religion: die Palingenesie (Wiedergeburt — Erneuerung) aller Lebenskreise so realisirt werde, daß die Natur der Letztern nicht negirt, sondern bewahrt und vollendet werde.«

Der Kerngedanke, um den sich diese Ansicht dreht, ist offenbar das behauptete Früherseyn des Staates und das Späterseyn der Kirche. Dieß könnte aber nur dann einen Grund haben, wenn die christliche Kirche erst mit der Erscheinung Christi ihren Anfang in der Weltgeschichte genommen hätte. Allein auch die — so eben mitgetheilte — Ansicht läßt (im Widerspruche mit sich selber und in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift) die Kirche schon mit der Verheißung des Welterlösers beginnen. Diese aber setzt (nach Aussage der Schrift) die Ehe wohl, jedoch nicht die Familie und noch weniger den Staat voraus. Denn die Ehe war schon im Paradiese von Gott gestiftet; das Wort der Verheißung hingegen war der Schlußmoment im Strafurtheile Gottes über das Urpaar vor aller Zeugung; da diese nach dem Abfalle des Urpaares — von

der Fortdauer der physischen Existenz desselben und folglich auch von der Verheißung abhing. Denn ohne Intervention dieser letztern würde die Vollstreckung des Strafurtheiles den Tod d. h. den Zerfall des Menschen in seine constitutiven Elemente herbergeführt haben. Daß also der Staat, als Freyheits-Institut, die christliche Kirche (in ihrer alt- und neutestamentlichen Gestalt) in sich aufnehmen konnte; verdankt er selber der Kirche, als dem Gnadeninstitute auf dem Grunde göttlicher Verheißung.

Der oben erwähnte geheimnißvolle Bund zwischen den beyden Schöpfungen ist sonach kein anderer als das Band zwischen dem ersten und zweiten Adam, als den zwey verschiedenen Stammvätern der Menschheit seit dem Sündenfalle. Ein Band, das die gesammte Gattung nur dadurch umschlingen kann, weil jeder Mensch (als Exemplar der realisirteu Idee Gottes vom Menschen) eine geistige Person und zugleich ein Exemplar (Individuum) seiner Naturgattung ist.

Ist aber Adam seit seinem Abfalle für Christus und dieser für Jenen da, jeder von Beyden aber in einer andern Weise und Beziehung; so ist auch die

Kirche als Gnadeninstitut für die Staaten, und diese als Freyheitsinstitute für die Eine Kirche vorhanden; jedes zwar in einer andern Beziehung, aber unter der beyden gemeinschaftlichen Voraussetzung der göttlichen Idee vom Menschen (als einem Vereinwesen des Gegensatzes von Natur- und Geisterreich) welche in der ursprünglichen Schöpfung realisirt worden.

In diesem Füreinanderseyn beyder Institute ist nun wie ihre Zusammengehörigkeit (als relative Selbstständigkeit); so auch in der Ungleichheit der Beziehung (worin das eine für das andere ist) die sogenannte absolute Selbstständigkeit beyder begründet. *)

Denn nicht deßhalb und nicht dergestalt kömmt der Kirche dieses Prädicat zu, als ob sie das Princip

---

*) Die Ungleichheit der gegenseitigen Relation wurzelt in der Autonomie jedes der beyden Institute, der zufolge keines von beyden nur als die Erscheinung des andern vorgestellt und behandelt werden darf. Ueberdieß ist der Ausdruck: „absolute Selbstständigkeit" nicht zu verwechseln mit dem Ausdrucke: „Selbstständigkeit eines Absoluten", welche letztere creatürlichen Substanzen als solchen nie vindicirt werden kann.

der Gnade (d. h. Gott selber in seiner schöpferischen Allmacht) allein zu vertreten hätte. In diesem Sinne müßte ja der Staat dieses Prädicat (absoluter Selbstständigkeit) aufgeben, weil er lediglich nur die Freyheit des Geschöpfes in seiner Entwicklung zu schützen und zu fördern hat. Der Staat aber der Kirche gegenüber müßte sich dann zuerst darauf berufen: daß er nicht bloß die Freyheit als solche vertrete, sondern diese in ihrem Zusammenhange mit der Gnade Gottes, von der ja der freye Geist ursprünglich erschaffen wurde; dann aber noch darauf: daß Er dieses Gnadengeschenk nicht bloß in Folge der Schöpfung, sondern auch in Folge der Fortsetzung derselben unter dem Segen der von Seite Gottes erfüllten Verheißung, zu vertreten habe. Dazu kömmt endlich noch: daß die Segensfülle dieser erfüllten Verheißung nicht ausschließlich von der Allmacht Gottes, sondern auch von der Freyheit des zweyten Adam bedingt war; insofern der Menschensohn den Willen seines himmlischen Vaters freythätig — mit freyem Gehorsame zur Vollziehung brachte.

Daraus folgt nun: daß beyde Institute in der gefallenen Menschenwelt Göttliches und Creatürliches

zu vertreten haben. Das Verhältniß beyder zu einander — unter Voraussetzung ihrer Selbstständigkeit (Auctorität, Souveränität) ist daher nicht einseitig zu bestimmen, als ein Verhältniß der Gnade als solcher zur Freyheit als solcher; wohl aber als ein Verhältniß der Freyheit zur Freyheit mit entgegengesetzten Willensacten und unter Voraussetzung der Gnade Gottes; folglich wie der freye Ungehorsam Adams zum freyen Gehorsame Christi, als des Menschensohnes. Der Staat als Freyheitsinstitut ist also so wenig ohne Beziehung zur Gnade, wie die Kirche als Gnadeninstitut zugleich für die Freythätigkeit dasteht. Diese letztere hat daher auch die Kirche, dem göttlichen Willen gemäß zu respectiren, so daß sie auf ihrer Mission an die Menschheit von allem Zwange sich fern halten muß. Ist sie von diesem Vorwurfe frey; so kann ihr die Art und Weise ihrer Mission vom Staate nicht angestritten werden; da dieser keine Befugniß hat: alle Offenbarungen des freyen Geistes bey ihrem Hervortreten in die Aeußerlichkeit, als einen Theil seiner selbst zu behandeln. Anderseits aber kann es auch der Kirche nicht zustehen: dem Staate die Art und Weise

des Freyheitsschutzes vorzuschreiben, etwa unter dem Rechtstitel: daß auch sie die Freyheit als Geschenk der göttlichen Gnade zu achten und sie überdieß mit ihrem Geiste (dem Geiste Gottes) zu durchdringen habe.

Die Staatsauctorität darf also dem freyen Glauben in der Kirche so wenig Gewalt anthun, als — etwa zu Gunsten der Kirche — dem freyen Unglauben außer derselben. Sie hat aber zugleich nicht zu dulden: daß die kirchliche Auctorität gleichen Zwang gegen Gläubige und Ungläubige ausübe. Der Umstand also: daß die Kirche vorzugsweise die Gnade, der Staat dagegen vorzugsweise die Freyheit zu vertreten habe, gibt jener noch kein Recht zur Herrschaft über den Staat, und legt diesem noch keine Pflicht auf, zur Unterwerfung unter die Kirche. Eben so wenig gibt umgekehrt der vorzugsweise Freyheitsschutz dem Staate ein Recht zur Herrschaft über die Kirche, und dieser noch keine Pflicht zur Unterwerfung; da die Freythätigkeit des Geistes als solche keine dem Staate verfallene seyn kann.

Das Verhältniß beyder Institute läßt sich daher auch ohne Uebereilung in Vergleich bringen mit dem

Verhältnisse, welches der Mensch mit dem Menschen in der ehelichen Verbindung eingeht.

Wie nähmlich — nach dem Ausspruche Christi — Mann und Weib zwey sind in Einem Fleische, d. h. zwey dem Geiste (der Persönlichkeit) nach in der Einheit der Natur, in der Zusammengehörigkeit geschlechtlichen Gegensätze; und wie ferner diese Einheit beim Uebergewichte einzelner Gemüthskräfte im Manne wie im Weibe, weder ein Verhältniß der Herrschaft noch der Knechtschaft zwischen beyden Ehehälften begründet; so ist es auch in dem universellen Verhältnisse der Fall, das zwischen der Kirche und dem Staate bestehen soll. Auch diese sind zwey auf dem Boden geistiger Persönlichkeit in der Einheit des menschheitlichen Ganzen, in welchem neben der Freyheit in ihrer Entscheidung für oder gegen den göttlichen Willen, die Gnade durch alle Zeiträume der Weltgeschichte fortwährend wirksam bleibt als Erbverdienst neben der Erbsünde. Daher sagt auch der Weltapostel: »So hat denn Gott alles unter der Sünde des Unglaubens (des Keimes aller Sünde) beschlossen, damit er sich Aller erbarme. O welch ein großer Reichthum liegt in der Weisheit und

Erkenntniß Gottes, und wie unerforschlich sind seine Wege u. s. w.«

Und wie ferner in der Ehe weder der Mann noch das Weib die Leiblichkeit der andern Hälfte als einen Theil seiner selbst, im Sinne der Natur ansehen kann (indem der Leib nur dem mit ihm vereinigten Geiste ursprünglich zu eigen ist), wohl aber im Sinne des freyen Vertrags (den nur ein Geistwesen mit einem andern schließt); eben so hat auch keines der beyden Institute auf die Unterwerfung des Andern einen Anspruch zu erheben. Es darf weder der Staat jene forden unter dem Rechtstitel der äußern Erscheinung der Kirche (ihrer Verfassung, ihres Cultes), noch die Kirche unter dem Titel der Freyheitsachtung nach göttlichem Gebothe, oder unter jenem der Vergeistigung alles Irdischen.

Um einem alten Mißverständnisse vorzubeugen, müssen wir hier noch bemerken: daß diese theologische Ansicht, nach welcher der Staat die alleinige Quelle des bloß öffentlichen Rechtes ist, mit der philosophischen der Hegelschule nicht zu verwechseln sey. Diese betrachtet den Staat als die einzige Quelle aller

Sittlichkeits- und Rechtssphären, die da entstehen, wenn die innern Offenbarungen des subjectiven Geistes in die äußere Erscheinung treten; weßhalb auch der Staat geradezu der objective (gegenständlich gewordene) Geist genannt wird. Dieser Staatsauctorität ist daher nicht bloß die Ehe und die Familie, sondern auch Religion, Kunst und Wissenschaft untergeordnet.

Jene theologische Ansicht dagegen setzt zwischen diesen sittlichen Lebenskreisen nur ein coordinirtes Verhältniß fest in der Weise: »daß jeder derselben alle andern als seine Theile umfaßt, und vice versa von jedem Kreise auf andere Weise umfaßt wird.« Um im Sinne dieser Ansicht bildlich zu reden, stellt jeder Kreis eine andere Strahlenbrechung des Einen göttlichen Sonnenlichtes dar. So angeschaut, wäre also der Staat das irdische Abbild (Offenbarung) der göttlichen Gerechtigkeit, die Kirche das der göttlichen Liebe, die Wissenschaft das der göttlichen Weisheit, die Kunst das der göttlichen Schönheit (Harmonie) und die Ehe und Familie vielleicht gar das Bild der göttlichen Dreyeinigkeit. Alle diese Lebenskreise würden demnach das christliche Universum (Reich Gottes auf Erden) in

seiner Einheit und Mannichfaltigkeit, oder überhaupt das vollendete Nachbild der Gottheit wiederspiegeln.

Als Grund aber für die Abbildung der göttlichen Gerechtigkeit im Staate wird nun angegeben die Nothwendigkeit eines Rechtes auf Erden mit absoluter Auctorität (Souveränität). Verwalter aber dieses Rechtes könne der Staat nur dann seyn, wenn es ihm zukomme: die rechtliche Sphäre aller Lebenskreise nach dem innern Begriffe eines Jeden zu bestimmen und zu besiegeln (sanctioniren); und eines solchen Rechtes bedürfe auch ohneweiters die Kirche, ja sie habe dasselbe als ein nothwendiges Moment ihrer Verleiblichung anzusehen. Daraus wird nun gefolgert: »Die Kirche müsse mit dem Staate dergestalt verbunden seyn, daß dieser ihren Anordnungen die rechtliche Sanction ertheile, und sie hiemit in seinen eigenen Lebenskreis hineinziehe. Wo dieß nicht der Fall sey, da stehe die Kirche entweder rechtlos, oder vollends ungerecht neben dem Staate da, d. h. als seine Nebenbuhlerin, die sich unbefugte Eingriffe in das Amt des Staates erlaube oder doch darnach strebe.«

Das Fehlerhafte dieser theologischen Ansicht springt

jetzt wohl Jedem in die Augen. Es mangelt ihr vor allem die Unterscheidung zwischen dem Rechte als solchem, und dem öffentlichen Rechte mittelst Anerkennung von Seite der Staatsgewalt. Wer wird unter andern in dem Satze: »daß der Staat die Möglichkeit der Freyheitsentwicklung schaffe« nicht ein Zuviel finden? Jene Möglichkeit ist ja unstreitig das Princip der Freythätigkeit selbst, welches, indem es in Wirksamkeit tritt, seine Bestimmtheit sich selber gibt. Da nun aber der Staat diese Letztere nicht hervorbringt; so erzeugt er auch nicht das Recht als solches, d. h. die Rechtssphäre des Princips. Wird nun diese von der Staatsgewalt anerkannt; so wird ihr durch diese kraft des Zwangsrechtes eine Gränzbestimmung gezogen, und innerhalb dieser ein Schutz gewährt. Wird sie hingegen von der Staatsauctorität verworfen; so erleidet sie von ihr eine ungerechte Behandlung, indem der nackten Leiblichkeit ihres Rechtes das Gewand der Oeffentlichkeit versagt wird. Belege hiezu liefert das Betragen des alten heidnischen Staates gegen das Christenthum in seiner Verbreitung, gegen welches ein Tertulian noch im 4. Jahrhundert in seiner Epistel an den africanischen

Proconsul Scapula unter dem K. Caracalla protestirte in den bereits angeführten Worten. So viel über die unechten Rechtstitel, womit man das Verhältniß der zwey höchsten, neben einander bestehenden Formen des socialen Lebens zu bestimmen sucht. Derley Bestimmungen aber sind größtentheils noch Reminiscenzen von der Ansicht aus den Tagen der Reformation, als diese nähmlich den status civilis als Complement des status ecclesiasticus erklärte. Es erging aber dieser Ansicht der neuen Kirche unter dem fertigen Staate nicht besser, als es der alten Kirche einst unter der antiquen Staatsgewalt ergangen war, als diese die christliche Religion zur Staatsreligion erhoben hatte. Diese gewann an Einfluß und Glanz, und verlor an Würde und Kraft, mit welcher Ihre Selbstständigkeit steht und fällt.

Dieß sind die zwey Vorschläge zur Vereinigung der beyden Kirchen von protestantischer Seite; aber auch von katholischer Seite sind ähnliche Bestrebungen vom Unglücke der Zeit geweckt worden, und wir würden unsere Weltschau unvollständig lassen, wenn wir nicht an den Versuch von Dr. Leop. Schmidt in

seinem Werke: »Der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik« erinnern wollten, welcher bereits in der protestantischen Welt einen guten Anklang gefunden. Die allgem. Monatschrift für Literatur (Januar 1. Heft) gibt hierüber ein Urtheil ab, das unsere Berücksichtigung in vollem Maaße verdient.

Sie macht vor allem aufmerksam auf die Ansicht des Begründers der Irenik: »Daß nähmlich die Menschheit — vorzüglich das deutsche Volk — einer religiösen Umgestaltung entgegengehe, zu welcher die Bewegungen der jüngsten Zeit nur ein schwaches Vorbild bilden.« Als schwache Seite in dieser Ansicht wird nun zwar bemängelt: daß der Verfasser — als Katholik und Priester — sich die bevorstehende Umgestaltung nur unter dem Bilde eines Sieges des katholischen Princips über das griechische und protestantische denke; wenn er auch sich diesen Sieg nur als Frucht einer Wiedervereinigung der bisher von ihrem gemeinsamen Stamme getrennten Zweige gelten läßt; als starke Seite aber wird doch hervorgehoben: »Die Herabstimmung der bisher exorbitanten Forderungen in die harmonische

Tonart der Versöhnung, auf der Basis eines tiefern Eindringens der Katholiken wie der Protestanten in den Geist des Katholicismus. Es soll nähmlich an die Stelle des blinden Kampfes unter den Kirchen ein erleuchteter Wetteifer treten auf dem Boden eines richtigern Verständnisses ihres berechtigten principiellen Gegensatzes. Diese Seite wird sogar als »die große Absicht« bezeichnet, weil sie auf einer würdigen Anschauung vom Geiste deutscher Nation beruhe, der sich nicht wird fernerhin gefallen lassen: »durch den Riß des Streites um unverstandene Symbole, Sich selber und seinem politischen Heile entfremdet zu bleiben.« Bemängelt wird an dieser Stelle nur der Umstand: daß der Ireniker über den politisch wichtigsten Punct kein Wort fallen lasse: »Ob nähmlich die Einigung der Kirchen entweder bloß auf dem Felde der Lehre (also auf dem Universitätswege), oder auch zugleich auf dem Felde des Cultus und der Verfassung (folglich auf dem Kirchen- und Staatswege) zu geschehen habe.« Sehr wahrscheinlich ist der Grund hievon in einer Ansicht des Irenikers zu suchen, die von der seines Beurtheilers verschieden ist. Dieser meint nähmlich: »daß der erste

Weg den zweiten keineswegs so nothwendig zur Folge haben müsse; wie der zweite den ersten zu seiner Voraussetzung habe.« Näher auf diesen Punct jetzt schon einzugehen, würde uns vom Ziele abführen, und dieses liegt in der philosophischen Anschauung des katholischen Verfassers vom weltgeschichtlichen Prozesse der Kirchen, aus welcher seine »große Absicht« hervorgegangen ist: daß die christliche Kirche nur dadurch ihrer Herrlichkeit entgegengehe, daß sie die negativen Gegensätze (die innerhalb ihres zeitlichen Prozesses aus ihr selber aufgetaucht sind) in positive (sich gegenseitig fördernde) umsetze. Die Art nun, wie der Verfasser von seinem Standpuncte aus, diesen Prozeß construirt, ist nach Angabe der Monatschrift folgende: Die christliche Kirche hat den Fluß ihres Lebens sich alsbald in der Schrift reflectirt, so daß jener sich in dieser abspiegelt und diese in jenem ihr Licht und Leben hat. — Jener Fluß ist in der griechischen Kirche von dem Geiste, der ihn bestimmte, abgewichen, und in bestimmungslose Versandung gerathen; im Protestantismus aber ist derselbe Geist von der Schrift, mit Ausschließung seiner Tradition, absorbirt worden. Dagegen bestimmen sich im Ka-

tholicismus Schrift und Tradition gegenseitig zwar, aber der Katholicismus hat sich jenen Einseitigkeiten gegenüber, umsomehr in sich verfestigt, und ist dadurch zu einem zweiten Gegenüber geworden. — Ist es nun die Kirche selber, in welcher die unmittelbare Religiosität sich im Cultus (als griechische Kirche), die mittelbare sich in der Lehre (als protestant. Kirche) und die vermittelte in der Verfassung und Disciplin (als römische Kirche) sich concentrirt hat, alle drey aber sich gegenseitig tragen; so hat auch der Geist der römischen Kirche in der (alle Seiten zusammenhaltenden) Verfassung zugleich die Macht: »unter Bemeisterung jener gegenseitigen Negationen von Cult, Lehre und Verfassung, eine desto lebendigere und freyere Einheit derselben hervorzubringen.«

Wie so? Weil in der römischen Kirchenverfassung Regierung, Priesteramt und Lehre wesentlich beysammen sind, und im Priesteramte sich concentriren, während in der griechischen Verfassung bloß die Regierung, und in der protestantischen Verfassung bloß die Lehre vorwaltet. Warum sollte also unter dieser Voraussetzung die römische Kirche nicht im Stande seyn: »ein Verhältniß

aller hervorzurufen, in welchem sie einander zu Hülfe nehmen und sich unterstützen, und Kraft, Milde und Licht über alles Leben ausgießen?«

Dieses Auseinanderwachsen und Wiedervereinigen dieser Kirchen wird endlich als eine Entwicklung in drey Perioden vorgestellt, von denen »die erste die der Unmittelbarkeit, die zweite die des Gegensatzes und die dritte die der Vermittlung genannt wird.« Aus welchem Grunde aber?

Der religiöse Geist erschien zuerst unmittelbar, und bildete sich auf diese Weise die Urkirche. Der Macht des heidnischen Weltsinnes und der Schwere der jüdischen Weltflucht gegenüber, concentrirte sich das kleine Häuflein in einer Selbstvertiefung, die beyden überlegen war. In dieser Gottinnigkeit aber hatte die Christenheit sowohl die Aufgabe als die Kraft: Sich selbst zu erfassen in der Mannichfaltigkeit ihrer Beziehungen, und hierin festzustellen, was ihres Rechtes ist. Diese zweite Erscheinung des religiösen Geistes bildet die Rechtskirche. Sie ist eine Ihm wesentliche Form, und diese wird nur drückend, wenn sie leer wird und deßhalb erfüllt seyn will. In dieser Erfüllung aber

wird die Christenheit zur freyen Kirche (in der Zukunft). Den Schluß macht folgende Bemerkung: »Jede dieser Kirchen ist auf ihrem Standpuncte und in ihrer Weise eine Musterkirche, aber auch eine Karrikatur, wenn sie sich nicht durch die beyden andern und diese durch sich vermittelt.«

Endlich läßt sich als eine Art Probe ansehen, der sich diese Construction unterziehen muß, wenn die drey Daseynsformen der Einen christlichen Kirche mit den drey Grundsphären des socialen Lebens in Paralelle gebracht werden. Diese sind nähmlich die des staatlichen, des kirchlichen und des persönlichen Lebens. Von den drey Aemtern nähmlich, die in der Kirche beysammen sind, hat jedes eine besondere Lebensfunction zu vollziehen. Das priesterliche Amt soll nun eben die kirchliche, das regierende Amt die staatliche, das Lehramt die persönliche Sphäre des socialen Lebens characterisiren. Ein Seitenblick auf die Gegenwart vollendet die Paralelle: »In dieser sind zwar Kirche und Staat dem Principe nach getrennt; dennoch aber ist die Kirche in eine Spannung mit dem Kirchenstaat und der Staat in eine mit den Staatskirchen versetzt. Ist aber ein-

mal das persönliche Leben unter der erziehenden und bildenden Hand des Staates und der Kirche herangereift; so bildet es eine dritte Seynsweise, die ebenfalls ihre Realisirung will, um eine dritte Macht zu werden. Dann ist aber auch für die Kirche und den Staat die Zeit gekommen: daß sie — innerhalb ihrer eigenen Sphäre — aus dem Zustande der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit in den der Vermitteltheit übergehen.«

So weit geht das Referat der Haller Monatschrift. Es hat uns befrembdet: daß der Berichterstatter mit keiner Sylbe auf die Quelle hinweist, aus der diese Construction der christlichen Kirchen geschöpft ist. Sehr wahrscheinlich ist er ein Philosoph von Profession, die in der Regel so wenig Notiz von der Theologie, als die Theologen von Profession sich um die Speculation selbst auf ihrem eigenen confessionellen Boden bekümmern. Es ist aber auch möglich: daß er wohl um die Abstammung wußte; es aber für gut befand, davon zu schweigen, um der Verbreitung jener Grundansicht zum allgemeinen Besten des Vaterlandes nicht hinderlich in den Weg zu treten; da der Argwohn in den Bekennern beyder Kirchen, und das Vorurtheil gegen Vorschläge von Seite

der Andern noch zur Stunde sich als das omen pessimum für Deutschlands Zukunft herausstellt. Wir aber müssen aufmerksam machen auf jene Quelle, selbst in der Voraussicht: daß wir uns dem Verdachte einer feindseligen Stimmung gegen jene Reconstruction aussetzen. Denn wir wissen zugleich: daß jeder, der Wissenschaft auf katholischem Boden treibt, keinen Anstand nimmt: in der Reformation ein unveräußerliches Element eher anzuerkennen, als die protestantischen Theologen und Philosophen die gleich unveräußerlichen Elemente in der alten Kirche anzuerkennen sich herbeylassen und herbeylassen können; so lang ihr Standpunct wesentlich kein anderer ist, als der, auf dem »die deutsche Theologie« des 16. Jahrhunderts die christliche Kirche betrachtete. — Doch zur Sache. Jene Construction ist nur eine freye Uebersetzung einer Grundidee aus dem deutsch-protestantischen Idiome in das sogenannte Kirchenlatein. Dagegen ist zwar von Niemanden, der kein Zelot seyn will, etwas Erhebliches einzuwenden; wer aber mit Gewinn Ideen übersetzen will, muß beyder Sprachen mächtig seyn, und er ist dieß nur, wenn der Geist beyder seinem Geiste erschienen ist.

Es ist nun allerdings das Verdienstliche in der modernen Ansicht von der christlichen Kirche nicht gering anzuschlagen, vermög welcher diese als der fortgesetzte (in das Menschengeschlecht eingegangene) Christus gewürdigt wird, damit sein Geist zum Geiste der christlichen Gemeinde werde. Allein es ist dabey von Uns doch nicht zu übersehen: daß unter dem sogenannten Geiste Christi nicht der heilige Geist (d. h. die dritte Hypostase neben der zweiten unter dem Nahmen Logos) zu verstehen ist. Der Geist der Gemeinde ist der Logos selber, nur hier in der Form der Theilung (Diremtion) und Mittheilung (geschehe diese nun im Sacramente oder im Glaubensacte).

Unter dieser Voraussetzung aber kann die Entwicklung der Kirche nur eine Auseinanderlegung (Analyse) des in Christo gegebenen Inhaltes, unter Vorherrschaft seiner einzelnen Momente seyn, die dann mit den sogenannten Aemtern des Heylandes identisch sind, und von denen schon die alte Theologie drey aufzählte, das hohepriesterliche, königliche und prophetische Amt sammt Würde. Jene Analyse muß ferner auch ihren Abschluß finden in der Zusammenfassung

(Synthese) jener Inhaltsmomente in einer bestimmten Zeitperiode und ihrer Repräsentanten. Und dieses alles geht vor in Folge eines **Gesetzes**, unter dem jeder Lebensprozeß steht. Es ist das Gesetz der **Vermittlung** des Gegensatzes zur höhern Einheit. Nach ihm wird auch die ursprüngliche Einheit **vor** ihrer Selbstentfaltung mit dem Nahmen des Unmittelbaren, **in** ihrer Entfaltung mit dem des Mittelbaren, und der Abschluß dieser als höhere Einheit mit dem der Vermittlung belegt. Dieser Gedankenreihe nun entspricht, was unser Ireniker in dem Satze ausgesprochen: »Die Entwicklung des religiösen Geistes (des Geistes Christi in seinen Gläubigen) ist eine

unmittelbare — in der Urkirche, eine
mittelbare — in der Rechtskirche, eine
vermittelte — in der freyen Kirche.«

Fragen wir nun hier: Welche von den bestehenden Kirchen zur Rechtskirche gehöre; so kann uns zur Antwort werden: Nur zwey Kirchen (die griechische und lateinische). Denn »die Rechtskirche wurde wegen ihrer Leerheit eine drückende«, und diesen Druck hat vielleicht schon die Reformation zu mildern gesucht, wenn sie auch

selber noch der freyen Kirche entgegensieht. — Sollte aber selbst die protestantische Kirche zur Rechtskirche gezählt werden; so spricht auch hiefür ein Satz des Irenikers: »Die Religiosität ist eine

unmittelbare — im Culte (Regierung), eine
mittelbare — in der Lehre, endlich eine
vermittelte — in der Verfassung und Disciplin.«

Und wenn er noch hinzusetzt: »Die unmittelbare und mittelbare sind einseitige Fixirungen, die vermittelte aber ist die allseitige Concentration«, und wenn er endlich diese der katholischen Kirche vindicirt in der Absicht: um von dieser aus eine Einigung aller drey Kirchen in Aussicht zu stellen (und zwar aus dem Grunde: weil in der Verfassung derselben alle drey Aemter — unter der Prävalenz des Priesteramtes — zur Einheit bereits verbunden sind); so hat er hiemit zugleich den Unterschied seiner Construction als einer katholischen von ihrem protestantischen Vorbilde angegeben.

Dieses findet nähmlich das prophetische Amt Christi in seiner Objectivität (sammt dem ihm subjectiv entsprechenden Dogma) in der orientalischen

Kirche; das königliche (sammt dem subjectiven Gehorsame) in der mittelalterlichen Kirche des Occidentes; das priesterliche Amt endlich in der evangelischen Kirche und in dem alleinseligmachenden subjectiven Glauben ihrer Glieder ausgeprägt. (Zum Belege dieser Behauptung dient das zu Ende des ersten Aufsatzes S. 193 über denselben Gegenstand Gesagte.)

Dabey vermeidet diese Musterconstruction sorgfältig: die Wiedervereinigung dieser getrennten Kirchen von der protestantischen ausgehen zu lassen, und dieß aus dem Grunde: weil diese, wie jede andere, an der Einseitigkeit leidet. Darauf bezieht sich auch der Referent, wenn er bemerkt: »Daß das Recht der Stamm der übrigen Kirchen zu seyn, bey Gelegenheit der Wiedervereinigung vielleicht von jeder der drey Schwestern unter eigenthümlich triftigen Gründen in Anspruch genommen werden dürfte.« Und fürwahr! solch einen Grund wird die griechische Kirche in dem doppelten Primate Roms, als einer Neuerung; die protestantische ihn schon in dem Unterschiede zwischen Clerus und Layen als ältere Neuerung (in der selbst die griechische Kirche befangen sey) finden; die römische

aber wird grade in dem, was ihre Schwestern als Neuerung ihr vorwerfen, ein Moment der Entwicklung sehen, und darum jenen Vorwurf als Negation des Fortschrittes characterisiren, und diesen nicht bloß für die Glaubenslehre und ihre tiefere Erfassung im Verlaufe der Zeit, sondern auch für ihre Rechts- und Cultus-Sphäre geltend machen. Und sie wird sich, wie bisher, für diese ihre Grundansicht sowohl auf die heilige Schrift als auf Vernunftgründe berufen.

Aber eben so wahr ists: daß wenn diese Gründe der drey Schwestern erst im Sessionslocale einer Generalsynode ihre Triftigkeit fahren lassen sollten; es besser gewesen, sie wären nie zusammengetreten. Es würde diesem vorzugsweise welthistorischen Concile nicht besser ergehen, als dem letzten zu Trient, an welchem evangelische Stimmen noch zur Stunde zu beklagen wissen: »daß ihre Sache daselbst sogar von Seite katholischer Bischöfe und Aebte ihre Vertretung gefunden, diese aber doch unterdrückt worden sey«; ohne zugleich anzugeben: Wer denn diese Säulen der Kirche genöthigt habe, für das Gegentheil von dem abzustimmen, wofür sie

zuvor ihre ganze Beredsamkeir aufgeboten hatten? — Soll aber die Triftigkeit jener Gründe früher abgethan werden; so können wir dem Referenten unsere Zustimmung nicht versagen, wenn er sagt: »Was hiebey (d. h. bey der politischen Einigung der deutschen Nationalität durch kirchliche Vereinigung) einzig in unsere Hand gegeben ist, sind Vorbereitungen. Wir haben jetzt noch ruhige Laboratorien und freye Bahn. Wohl selten war einer Nation alles so in die Hand gegeben: sich den geistigen Weg im Voraus zu wählen, den sie in Zukunft gehen will, wie der unsrigen. Die geistigen Typen und Lettern, welche wir jetzt setzen, wird die Zukunft prägen. Ihre Presse ist noch nicht im Gange. Benutzen wir aber die stille Woche dasjenige zu setzen, was die Zukunft prägen soll. Sie wird unter den verschiedenen ihr angebotenen Texten schon den besten herauswählen.«

Der Referent theilt nähmlich die Hindernisse zur kirchlichen Vereinigung ein in innere und äußere, wovon nur die Beseitigung jener, die in den confessionellen Differenzen liegen, in unsere Gewalt gegeben sey; nicht aber die Beseitigung der letztern, für

welche er den katholischen Kirchenstaat und die protestantische Staatskirche ansieht.

Wir sind hiemit bey einer Stelle der Schrift angelangt, die unsere Aufmerksamkeit mehr in Anspruch nimmt, als die speculative Construction der Kirchengeschichte, die durch die Modification von einer katholischen Hand, für die der Hirtenstab bestimmt war, noch nicht auf den Standpunct des Katholicismus gestellt worden ist. Es wäre offenbar schon ein unglückseliger Einfall für einen Friedensbothen an die christlichen Kirchen der Gegenwart: den katholischen Kirchenstaat mit den protestantischen Staatskirchen unter dieselbe Kategorie von äußern Hindernissen einer Vereinigung zu stellen; auch wenn historisch und ideel nachgewiesen werden könnte: daß der erste mit den zweiten dasselbe Unrecht nnd dieselbe Ungunst der Zeit als seine Stammältern aufzuweisen habe. Was aber steht dieser Zusammenstellung erst bevor, wenn sich grad das Gegentheil darthun läßt? Sagt doch der Referent selber: »daß der fanatische Haß gegen das Papstthum zu Rom eben so dem zu überwindenden finstern Mittelalter angehöre, wie der Ablaßkram und Wallfahrtsunfug.« Ist etwa

der Haß weniger oder gar nicht fanatisch; wenn dieser sich nur die weltliche Souveränität des Papstes, nicht aber den Träger des Primates als Gegenstand seiner Begeiferung ausgesucht hat?

Doch vernehmen wir die Gründe des Friedensbothen: »Die katholische Kirche birgt in dem Kirchenstaate ein unerträgliches Mißverhältniß in sich: daß sie abhängig ist, und das religiöse Leben abhängig macht von einer auswärtigen Macht; aber man vergesse nicht dabey: daß die protestantische Kirche ein mindestens eben so großes Mißverhältniß in sich trägt, wenn sie den jedesmaligen Landesfürsten zugleich als den obersten Landesbischof erkennt und folglich die höchsten geistigen Angelegenheiten der Menschheit den politischen Rücksichten und Zwecken eines einzelnen Staates schlechtweg unterwirft.« Nicht genug — S. 17 setzt noch hinzu: »Wenn es einerseits jedem Landesfürsten unerträglich seyn muß: einen fremden Fürsten in Welschland mit seinem undeutschen Anhange sich fortwährend in die innern Angelegenheiten seines Landes mischen zu sehen; so vergesse man anderseits nicht: daß es dem Geiste des Christenthums noch viel stärker zuwiderläuft; wenn die

Kirche Christi zu einer Heilsanstalt der höhern Politik, zur Verbreitung der Ordnung und des Gehorsams in der Hand eines Landesfürsten herabgewürdigt wird. In den Grundrechten des deutschen Volkes (und was noch mehr sagen will in dem Verstande aller Gebildeten) ist nun der Begriff einer bischöflichen Würde des Landesfürsten bereits aufgehoben. Auf der andern Seite ist die Lage des römischen Kirchenstaates von der Art: daß der freysinnige Politiker vielleicht schon jetzt den Zeitpunct berechnen möchte, bis auf welchen derselbe noch werde bestehen können.«

Es ist aus den Schlußworten allerdings zu entnehmen, daß der Ireniker wohl wisse: daß unsere Zeit an derley politischen Rechenmeistern keinen Mangel hat, die nach Ruge's Weisung glauben: »die sogenannte Freyheit entweder bis zum Wahnwitz oder gar nicht lieben zu müssen.« Man nennt sie gewöhnlich die Affen von Paris und Washington, aber mit bloß halbem Rechte; denn sie behalten beyde Puncte nur deßhalb im Auge, um über das daselbst ausgesteckte Ziel noch hinauszutreffen, und auf diese Weise selbst für Frankreich und Nordamerika als unerreichtes Muster deutschen Tiefsinnes dazustehen.

Man würde auch sehr irren, wenn man diesen höhern Mathematikern in der Politik etwa Unwissenheit zur Last legen wollte. Sie wissen so gut wie irgend einer: daß der Franzose Thiers in seiner »Geschichte des Consulates und des Kayserreichs«, die Ansicht des ersten Consuls über die Souveränität des Papstes in folgenden Worten aufgezeichnet: »Dieß Institut, wodurch die Einheit des Glaubens gewahrt wird, das Papstthum der Hüter der katholischen Einheit, ist ein bewunderungswürdiges Institut. Man wirft dem Oberhaupte der Kirche vor: Er sey ein fremder Souverain. Ja, er ist ein fremder, aber man muß dem Himmel dafür danken. Der Papst ist fern von Paris und das ist gut. Er ist weder zu Madrid, noch zu Wien, und deßhalb ertragen wir seine geistliche Macht, und zu Wien und zu Madrid wird man ein gleiches Geständniß ablegen. Glaubt man denn: daß, wenn er zu Paris wäre, die Oesterreicher und die Spanier sich entschließen würden, seine Entscheidungen anzunehmen? Man ist also glücklich: daß er auswärts residirt, und daß er in dem alten Rom wohnt, fern von den deutschen Kaysern, wie von den Königen Frankreichs und Spaniens; daß er das

Gleichgewicht hält zwischen den katholischen Souveränen, sich immer zwar dem Stärkern zuneigend, aber doch alsbald sich erhebt, wenn der Stärkere zum Unterdrücker wird. Die Jahrhunderte haben dieß gethan, und sie haben wohl gethan. Für die Leitung der christlichen Geister ist dies das beste Institut, das man sich denken mag. Ich bin für die Aufrechthaltung der Sachlage nicht aus Gründen der Religiosität, sondern der Vernunft.« *) — Sie werden ferner noch aus den Berichten des Grafen de Maistre wissen: daß Napoleon später (als Vater des Königs von Rom) seine Ansicht geändert, und die in den Tuillerien versammelten Bischöfe in den Worten angeredet habe: »Ich bestreite nicht die geistliche Macht des Papstes, da er diese von Jesus Christus empfangen; dieser aber hat ihm nicht die weltliche

*) Abbé Dupanloup in seiner Schrift: »Die weltliche Souveränität des Papstes«, bemerkt zu dieser Stelle Thiers: »daß diese Worte eines großen Geistes würdig seyen, abgesehen von einigen Ausdrücken«, ohne sie jedoch nahmhaft zu machen. Offenbar gehört zu ihnen das Wort: »Ja, er ist ein fremder Souverain«, weil dieses nicht unterscheidet: In welcher Beziehung (ob in religiöser oder politischer) der Papst ein Fremder sey.

Macht gegeben, wohl aber Karl der Große. Und Ich, der Nachfolger des Letztern, will sie ihm nehmen, weil er davon keinen Gebrauch zu machen weiß, und weil sie ihn in der Ausübung seiner geistlichen Verrichtungen hindert. *) Emery, was denken Sie darüber?« Dieser aber (Superior von Saint Sulpice, ein Greis von 80 Jahren) erwiederte: Sire! sie ehren Bossuet und berufen sich gerne und oft auf ihn. Vernehmen Sie seine Worte, ich weis sie auswendig: »Wir wissen, daß die Päpste so rechtmäßig als irgend Jemand auf Erden, Güter, Rechte und Souveränität besitzen. Wir wissen: daß diese Besitzungen Gott geweiht, heilig sind, und daß man sie nicht rauben kann, ohne ein Sacrilegium zu begehen. Der apostolische Stuhl besitzt die Souveränität der Stadt Rom und seiner Staaten, damit er seine geistliche Macht in der ganzen Welt freyer und sicherer und im Frieden ausüben könne.

---

*) Dieser Vorwurf traf den Papst Pius VII. grade in dem Zeitmomente, wo er den besten Gebrauch von seiner Macht traf, als er nähmlich von Napoleon zur Kriegserklärung gegen England gedrängt, antwortete: »Ich darf als gemeinsamer Vater aller Christen keine Feinde unter ihnen haben.«

Wir preisen deßhalb nicht allein den apostolischen Stuhl glücklich; sondern die ganze Kirche, und wir wünschen von ganzem Herzen: daß diese geheiligte Fürstenmacht für immer unverletzt bestehen möge.« Der Abbé Dupanloup (in seiner erwähnten Schrift) setzt hinzu: Unglücklicher Weise war Emerys Rath zu spät eingeholt worden. Doch vergessen wir das Traurige, denn die Wege der Vorsehung sind nicht unsere Wege. Jede Zeit hat ihre Prüfungen und ihre Hilfe. Aber welch ein Wechsel! Der Neffe Napoleons, der erwählte Präsident der Republik, schreibt an den Gesandten des Nachfolgers Pius VII.: »Die weltliche Souveränität des ehrwürdigen Oberhauptes der Kirche ist auf das innigste verbunden mit der Herrlichkeit des Katholicismus, wie mit der Freyheit und Unabhängigkeit Italiens.«

Zu dieser Ansicht eines Pfaffen werden jene politischen Laffen freylich nur Hohn lachen: Wissen sie doch am besten: daß wenn es keine blinde Vorsehung gäbe, sie gewiß nicht auf dem Posten stehen würden, auf den sie die Revolution gestellt hat, um seit der Entthronung des Alten der Tage eine bessere Welt-

und Staatsgeschichte machen zu können. Sie berufen sich sogar auf das Schicksal des unglücklichen Grafen Rossi zu Rom. Dieser habe zwar gesagt: »Die Unabhängigkeit des Papstes steht unter dem gemeinsamen Schutze aller Katholiken. Rom, der Mittelpunct und das Haupt des Katholicismus gehört im höhern Grade den Christen, als den Römern selbst. Davon haltet euch überzeugt, daß wir nicht zugeben werden: daß die Christenheit enthauptet und der Papst gezwungen werde: Sich ein Asyl zu suchen, das man Ihm mit seiner Freyheit theuer bezahlen lassen könnte.« Derselbe habe aber auch seinen Eingriff in die Speichen des Triumphwagens der Republik unter der Leitung des souveränen Römervolkes mit dem Leben bezahlen müssen.

Unser Friedensbothe dagegen wird sich doch um keinen Preis an diese rothen Maulwürfe, die ihre Erdhäufchen als Berge beliebäugeln, anschließen wollen; so lang er in der Aufhebung der bischöflichen Würde aller protestantischen Landesfürsten einen Fortschritt seiner eigenen Kirche erblickt. Und wird denn der katholische Landesfürst nicht ebenfalls ein Cäsaropape in dem Momente, wo ihm Petri Nachfolger bloß als fremder Fürst erscheint, statt

in ihm vor allem das Centrum von einer universalen Peripherie zu erblicken, zu der Er (wie Jeder seines Gleichen) sammt seinem gläubigen Volke ebenfalls gehört; oder wenn Er die religiösen Bedürfnisse seines Volkes für die innern Angelegenheiten seiner Regierung ansieht, deßhalb, weil Jenes innerhalb der Landesgränzen wohnt?

Gehört ferner der Untergang der bischöflichen Würde im Landesfürsten zum unbezweifelten Fortschritte in der Gegenwart; so war es auch ein Rückschritt im 16. Jahrhundert, als die neue Kirche sich zu ihrem Schutze in die Arme der Landesfürsten werfen mußte. Eben so gewiß ist es: daß Europa diesem verhängnißvollen Schritte die Ausbildung des staatlichen Absolutismus verdankt, der mit dem Schwert und dem Hirtenstabe zugleich ausgerüstet, schwerer auf der Menschheit, als der des Papstthums gelastet; bis er endlich im französischen Volke eine Reaction hervorrief, an welcher der ganze Welttheil noch zur Stunde laborirt. Wir haben wohl nicht zu befürchten: daß diese unsere Gegenbemerkungen über die äußern Hindernisse einer Kirchenvereinigung von den Unternehmern der

angeführten Monatschrift eine ungünstige Deutung erfahren dürften; so lang es ihr voller Ernst ist, die politische Einigung Deutschlands auf einem Fundamente zu erbauen, an welches die bisherigen Baumeister nicht gedacht haben.

Mögen Jene die »stille Woche« in gleichem Ernste benützen, um die Typen zu setzen, welche die Presse der Zukunft zu prägen hat. Denn wir glauben mit ihnen, daß die Zeit bald vor der Thüre stehen werde, die sie S. 18 als eine solche schildern: »Wo die Nation jeden mit dem Exile bestrafen werde, der es wage: durch Religionszwist die Gemüther des Südens und Nordens gegeneinander zu verhetzen.« Wir möchten sie jedoch anders characterisiren, da jene Schilderung die Furcht nicht verbergen kann vor dem Unternehmen: Deutschlands politische Einigung vor und ohne Vereinigung der Kirchen abermal zu versuchen. Die Regierungen deutscher Stämme werden zu diesem Gewaltstreiche so wenig ihre Zuflucht nehmen, als sie in der freyen Forschung auf dem Gebiethe der Confessionen einen Religionszwist erblicken werden; so lang sie überhaupt noch sui juris sind. Aber einer andern als der katholischen Propaganda und

andern Vereinen, als denen der Katholiken, der Propaganda des Communismus (dieser socialen Verkörperung der letzten Consequenz der Begriffsphilosophie) kann es bald einfallen: Jeder Forschung auf dem Gebiethe der christlichen Kirche — nicht mit dem Exil, wohl aber mit dem Fallbeile entgegenzutreten, wenn sie den Weg zur Presse zu betreten sich untersteht.

Spricht doch der Kritiker der katholischen Irenik selber »von einem harten Kampfe gegen den religiösen Seelenschlaf als Atheismus der Zeit, der sich verbindet mit der Frivolität einer haltungslosen Uebergangsperiode«; wo Er nach der kirchlichen auch die philosophische Seite jenes katholischen Versuches zu würdigen beginnt. Er hat hierin recht gesehen; darum möge er auch nicht glauben: daß seine Protestation bey jenem rothen Tribunale sich ein Gehör verschaffen werde in den Worten: »Wir haben die Philosophie in den Rang erhoben, Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Kirchen zu seyn. Diesen wird dadurch eine friedliche Communication eröffnet nach dem Wege des speculativen Begriffs. Petrus und Paulus verschmähen es nicht länger, zur heilvollen Ver-

ständigung dem Platon den lang verdienten Platz — als dem Dritten in ihrem Bunde — zu gönnen, und nicht mehr wie bisher als einem gemeinsamen Knechte sondern als einem Ebenbürtigen. Und keinen stärkern Bundesgenossen als Ihn werden beyde finden im Kampfe gegen den religiösen Seelenschlaf«, von dem wir so eben das Bestimmtere mitgetheilt haben. Sollte denn der Friedensbothe nicht wissen, was in seiner eigenen Kirche vorgeht? Daß nähmlich daselbst ein ähnlicher Unionsversuch bereits bekannt gemacht habe: »daß wohl Petrus, Paulus und Johannes die religiöse Menschheit zerrissen habe, keineswegs aber das ewige Evangelium aus dem Munde eines Christus, welches nun auch in seiner Reinheit wieder hergestellt werden müsse und könne.« Wird sich diese Gesellschaft den Plato oder den Aristoteles als Bundesgenossen gefallen lassen? Und wer wird sie deßhalb tadeln? Gewiß nur Jener, der in der Dogmengeschichte den Wald vor Bäumen nicht erkannt hat, d. h. darin nicht gefunden hat: daß die christliche Gottesgelahrtheit von beyden Heroen der griechischen Weltweisheit schon einmal in die babilonische Gefangenschaft geführt werden

sey; und daß jene, bey aller Befreyung von den Fesseln, doch immer noch ihren Tribut nach Babilon zu entrichten habe.

Wir können daher auch kein so großes Gewicht auf ein Zeichen der Zeit legen, wie der Kritiker, das er darin findet: »daß selbst der Katholicismus anfange, das Gefühl an den Tag zu legen: daß es hohe Zeit sey: sich dem Strome der Ideenrevolution, die seit Kant auf deutschem Boden eingetreten, nicht länger zu verschließen.« Es ist allerdings nothwendig: daß dem Munde zugänglich gemacht werde, was der Magen verdauen soll. Aber das Product dieser Verdauung von einem katholischen Magen wird etwas edleres seyn, als das, was der Kritiker »die platonische Perle der intellectuellen Anschauung« nennt, und deßhalb den Protestantismus warnt: »Er möge dem Katholicismus gegenüber nicht zu sicher auf seinen alten Lorbeern schlafen, weil ihm sonst die Gegner im Wettstreite über Nacht leicht die Edelsteine aus seiner Krone entwenden könnten.« Unser Friedensbothe kann hierüber ohne alle Sorge seyn, und der Protestant kann ruhig sich niederlegen, nicht zwar um zu faullenzen, wohl aber,

um neue Kraft zu schöpfen für den großen Kampf, der jeder christlichen Kirche bevorsteht, in Bezug auf die christlichen Elemente, die in ihr im Gemische mit andern noch vorhanden sind. Bey diesem Gemengezustande wird nicht selten ein Element von der alten Schule für ein christliches gehalten, was keines ist und nie werden kann, weil es den Vergleich nicht aushält mit dem sittlichen Endzwecke des Christenthums als welthistorischer Thatsache, wie uns jenen der Träger der Letztern unzweydeutig als die »frohe Bothschaft« verkündigt hat. Und darin liegt wohl die größte Schwierigkeit, mit der nicht bloß der Katholicismus, sondern auch der Protestantismus in der Gegenwart zu kämpfen hat. Es handelt sich um nichts geringeres, als um eine neue Grundlegung in der Philosophie (als Wissenschaft der Wissenschaften) d. h. nicht bloß um das Verständniß und die Würdigung der bereits geschichtlich vorliegenden Versuche durch Cartesius, Leibnitz und Kant; noch weniger aber um die Restauration irgend eines Momentes auf der Bahn des Kantischen Dualismus zur Hegel'schen Identitätslehre, und wäre jenes Moment selbst der Fichtesche Idealismus als »Anleitung zum seligen Leben.«

Wer es nach dem Eintritte der Immanenzlehre, dieser letzten Consequenz der Identitätslehre, noch nicht einsieht: daß von dieser Verabsolutirung des formalen Begriffes kein Schlüssel zum positiven Christenthume (ohne Verstümmelung desselben) zu erwarten ist; der möge uns vor allem mit seinen Klagen »über Eudömonismus und Atheismus verschonen, durch dessen Gewalt die verschiedenen Glaubensbekenntnisse zu einer verschwindenden Größe herabgedrückt worden seyen.«

Er möge sich auch fragen: Mit welchem Rechte er den Philosophen zurechtweist, »der als letztes Ziel in der Entwicklung der Religion auf Erden, immer nur den Sieg der natürlichen Religion (die sich als ethischer Zustand aus dem eigenen Innern entwickelt) vor Augen hat«; während Er diesen Philosophen doch wieder in seiner Grundansicht von der Naturreligion, »als der letzten Wurzel aller positiven Religionsformen im Laufe der Weltgeschichte« bestärkt und ihn nur darüber tadelt: »daß er diese Wurzel zum Stamme oder zu einem der Hauptäste machen wolle« (was allerdings mit der Bestimmung einer Wurzel im Widerspruche steht).

Noch größer aber ist der Widerspruch: wenn man

Formen des Naturlebens auf das Leben des Geistes (der allein Religion hat) ohneweiters überträgt, als wäre der Geist nichts weiter als die gesteigerte Naturpsyche; und überdies Alles gethan zu haben glaubt, wenn man diese Uebertragung darin gerechtfertigt findet: »daß der menschliche Geist zu schwach sey, beständig im Dienste der Idee im Großen und Ganzen zu arbeiten, und daß er sich eben deßhalb in das Detail einzelner Richtungen vertiefen müsse, damit überhaupt etwas gefördert werde.« Allein ist denn diese Schwäche des menschlichen Geistes nicht die des Weltgeistes selber? so lang man von diesem behauptet: daß Er den unendlichen Reichthum seines Innern nur dadurch zur Anschauung bringen konnte: daß Er sich (sein Wesen) ursprünglich in die endlichen Geister auseinander legte. Und so erklärt sichs: wie der Kritiker mit den Worten des Irenikers zufrieden seyn konnte: »Es gibt nur Ein Fundament im Himmel und auf Erden, und dieses ist das Schlechthinige (Absolute), welches Sich selber absolut, und dadurch alles Andere begründet, vermittelt und vollbringt, und worin Alles dergestalt seinen Anfang und sein Ziel hat: daß sein Ausgehen und Einkehren,

das innerliche Leben des absoluten Princips selbst ist, wodurch es sich selbst in sich vollzieht u. s. w.«

Diese Worte führt die recommandirende Anzeige an in dem guten Rathe, den sie zum Abschiede an die Kirchen ergehen läßt; selbst in dem Falle, wenn diese nicht geneigt seyn sollten: einen ähnlichen Rath von einer Schwesterkirche anzunehmen. Jener besteht nun in folgenden Puncten: »daß die Kirchen nicht mehr wie sonst eine — den Menschen vom Himmel herab — octroyirte Metaphysik seyn wollten, sondern viel mehr gestehen sollten: daß alle Religion in dem ethischen Vermögen der Menschheit ihre Quelle habe. Zu diesem Geständnisse sollen sich die Kirchen auffordern lassen von dem erschütterten Glauben an Gott und göttliche Dinge überhaupt d. h. durch den Unglauben an die Priorität des Ethischen vor dem Empirischen. Jener Glaube müsse von ihnen wieder in ein neues Licht gestellt, theils durch reine Menschenliebe, theils durch erleuchtete Speculation. Früher habe diese mit ihren Allgemeinheiten, als etwas Unwichtiges für die Theologie gegolten, als Etwas, was sich von selbst verstehe, so lang man eine Unterlage benöthige für die ein-

zelnen empirischen Bestimmungen der Heilslehre. Jetzt aber sey es anders. Wollen nähmlich die Kirchen nicht mehr als träge Arbeiter befunden werden; so müssen sie an dem Stamme (nicht bloß an den Aesten und Zweigen) arbeiten. Sie müssen auf die Fundamente zurückgehen. Diese aber sind von philosophischer Natur. Denn es gibt nur Ein Fundament im Himmel und auf Erden, das Schlechthinige u. s. w.« wie wir bereits angeführt haben.

Wir wissen nun freylich nicht: ob eine der Kirchen sich von dem guten Rathe bewogen fühlen wird: den freundlichen Geber auf den evangelischen Rath aufmerksam zu machen, der von Splitter und Balken in zweyerley Augen spricht; aber Schade wäre es, wenn die eine oder die andere Kirche keine Frage an Ihn stellte als Bedingung zur Beobachtung des ertheilten Rathes. Solch eine Bitte um Aufschluß wäre die Frage: Wenn wir uns mit den Fundamenten befassen sollen, diese aber philosophischer Natur sind, und wenn jene überdieß mit dem Einen Fundamente im Himmel und auf Erden in inniger Verbindung stehen; wird Uns dann nicht mit vollerm Rechte der Vorwurf treffen:

daß Wir Metaphysiker seyn wollen, die der Himmel für die Menschheit octroyrt habe? Wir sehen wohl ein, daß ein himmlisches oder irdisches Fundament, als solches noch keine Metaphysik ist; aber diese läßt sich doch aus jenen gewinnen. Ja selbst bevor diese zu Stande gekommen, läßt sich von einer andern Metaphysik, die auf einem andern Fundamente erwachsen wäre, mit Bestimmtheit aussagen: Ob dieses ihr Fundament ein anderes ist, als jenes, was von uns Kirchen vertreten wird.

Eine zweite Bitte wäre die Frage um den Unterschied zwischen diesem neuen Fundamente Himmels und der Erde, und dem alten der Identitätslehre? Daß Etwas, was schlechthin ist, keiner Ergänzung bedarf, versteht sich von selbst, wenn unter dieser eine von Außen her gemeint ist; aber es versteht sich nicht von selbst, wenn sie eine von Innen herauskommende ist. Solch eine Ergänzung wäre jede Selbstvermittlung, als Vermittlung zugleich Alles Andern. Dieses Andere wäre demnach doch nur als die Verleiblichung anzusehen, welche sich das Absolute selbst gibt, und darin sich erst zur Weltseele erhebt. Und ferner — wird dieses

Absolute etwas Besseres für die Theologie seyn, als abermal eine Allgemeinheit, die sich von selbst versteht?

Eine dritte Frage könnte die Priorität des Ethischen vor dem Empirischen berühren, und wie die Behauptung: »daß das Ethische die Quelle aller Religion sey«, mit dem Worte des Apostels zusammenstimme: welches Christum das von Gott gelegte, folglich metaphysische Fundament nennt, außer dem es kein zweites gebe. Allerdings ist die Erlösung der Menschen durch Christum zum Theile bedingt von der sittlichen That des Abfalles im Urmenschen; der Abfall aber in der reinen Geisterwelt hatte bey all seiner ethischen Beschaffenheit, doch keine Erlösung zur Folge. Bedenkt man überdieß noch: daß ein sittlicher Abfall von Gott, den Gedanken an Gott im Geiste schon voraussetze, und zwar so, daß selbst der Sündenfall jenen Gedanken im Geiste nicht vertilgen konnte; so scheint es mit der Priorität des Sittlichen vor dem Empirischen (von welchem das Gottes- und das Selbstbewußtseyn nicht ausgeschlossen werden kann) sehr problematisch zu stehen.*)

---

*) Eine Bemerkung der historisch-politischen Blätter über den „Bischof des Fortschrittes" Dr. Leopold Schmid

Doch wir wollen des Guten nicht zu viel thun — auch heißt es, wer viel fragt, geht irre. Dazu gesellt sich noch: daß wir selber noch ein gegebenes Wort zu

---

(XXV. Bd. 4. H. 1850) möge hier noch einen Platz finden. »Viele haben gemeint: der Kirche in Deutschland sey nicht zu helfen, es sey denn durch das, was sie in ihren Schulen katholische Philosophie und deutsche Wissenschaftlichkeit nannten. Die Haltung der katholischen Collegen in Gießen zeigt: was von dieser Verheißung zu halten sey.« — Jene Haltung aber zeigt nur so viel: daß es katholischen Professoren mit ihrer Philosophie zuweilen nicht besser gehe, als Convertiten mit ihrem Katholicismus. Dieser wird nicht selten blamirt von Reminiscenzen aus dem großen Katechismus Lutheri, der neben der Gnade des heiligen Geistes die Freyheit des menschlichen Geistes nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Deßhalb, weil der Katholicismus die Gnade nicht Alles in Allem seyn und wirken läßt, wird ihm auch von der evangelischen Kirche der alte Pelagianismus zur Last gelegt. Jener aber wird sich deßhalb weder zu der Behauptung derselben Blätter herbeylassen: »daß alle menschlichen Mittel und Verfassungsformen an sich weder gut noch schlecht seyen, weil deren Werth nur von Umständen, und von dem guten Gebrauche derselben abhänge«; noch zu der Behauptung: »daß sie allein die Kirche in Deutschland retten können.«

Und so gut der Katholik aus der heil. Schrift weiß: »daß alle gute und vollkommene Gabe von Oben herab, vom Vater des Lichtes komme«, so gut weiß er auch: daß dieser Gaben Werth selbst vom guten Gebrauche des Menschen un-

halten haben, was sich nicht länger aufschieben läßt. Der Schlußaufsatz im ersten Bande der Lydia hat nähmlich das Versprechen gethan: die Urtheile zu sammeln, welche das Hirtenwort der zu Würzburg versammelten Bischöfe

---

abhängig sey; und daß dieser Vater des Lichtes von Christo „ein strenger Herr genannt wird, weil er selbst da ärndtet, wo er nicht gesäet hat.“ — Was endlich den Fehlgriff katholischer Professoren betrifft; so hat er gewöhnlich seinen Grund in der Meinung: Mit einer Modification protestantisch-metaphysischer Weltansichten seyen diese auch schon aus dem Geiste und dem Wasser wiedergeboren. Jacobi aber dachte anders hierüber, als er an einen seiner Freunde schrieb: „In deine Klagen über die Unzulänglichkeit unsers Philosophismus stimme ich leider! von ganzem Herzen ein; weiß aber doch keinen andern Rath, als nur immer eifriger fort zu philosophiren. Dieß oder Katholik werden, es gibt kein Drittes.“ Mit andern Worten: Katholik seyn und aufs Philosophiren verzichten ist Einerley. Wenn nun katholische Professoren diesen lügenhaften Schimpf nicht auf sich sitzen lassen wollen, sind sie darum zu tadeln; auch wenn ihre jedesmalige Philosophie nicht als Schlüssel für das Verständniß des katholischen Glaubens angenommen werden könnte? — Wären dann nicht auch die histor.-polit. Blätter zu tadeln, wenn sie die kathol. Lesewelt auf Abhandlungen von speculativen Theologen (wie e. g. von Kaplan Gisbert Lieber) aufmerksam machen? Wir können einstweilen nicht glauben: daß Herr Lieber nur als „Kaplan des Rückschrittes“ die Aufmerksamkeit jener Blätter auf sich gezogen.

im Verlaufe eines Jahres erleben dürfte; nach dem Urtheile zu schließen, welches die Versammlung der evangelischen Pastoren zu Wittenberg über jenes Wort indirecte wenigstens ausgesprochen hatte, in welchem diese die Befürchtung nicht verhehlte: »daß es der katholischen grade recht seyn dürfte, wenn der protestantische Staat die evangelische Kirche durch seine Religionslosigkeit profanire; indem grade dadurch die Ansprüche der katholischen Kirche, ein Staat im Staate zu seyn, um so gegründeter sich herausstellen würden.«

Und siehe da! die Zeit hat uns nicht lang warten lassen. In der Rundschau zum Neujahr 1849 der preußischen Kreuzzeitung lasen wir folgende Stelle: »Wir schließen mit einem Blicke auf einen Lichtstrahl, der in die Finsterniß fällt, und auf welchen unter dem Toben der politischen Stürme viele unserer Leser nicht werden geachtet haben. Die römisch-katholischen Bischöfe, aus ganz Deutschland in Würzburg versammelt, haben am Martinstage eine öffentliche Ansprache erlassen an die Gläubigen ihrer Diöcesen. Ihre Bekenntnisse und Ermahnungen, gegründet auf den ewigen Wahrheitsfelsen der christlichen Kirche, athmen, mitten

in dem Abfalle der Zeit, Glaube, Liebe und Hoffnung. Sie weisen hin auf den Weg des Heiles, außer welchem es auch für diese Zeit keinen andern gibt, im milden, festen Geiste, wie er aus der Gemeinschaft des Glaubens kömmt. Sie treten nahmentlich der herrschenden Irrlehre der Zeit mit dem bestimmten Bekenntnisse zu der göttlichen Lehre von der Obrigkeit aus Gott entgegen, deren Beruf kein bloß zeitlicher ist, sondern »Rache über die Uebelthäter und Lob der Frommen.« Endlich halten sie fest an der Verbindung der Kirche mit dem Staate (im Wesen beyder tief begründet); ohne sich irre machen zu lassen durch die Vortheile, welche grad die römische Kirche aus der Trennung der Kirche vom Staate sich versprechen könnte. »Sie sind — sagen sie — nicht einen Augenblick im Zweifel gewesen: daß die Kirche eine Trennung des Bandes zwischen ihr und dem Staate nicht wünschen dürfe: ja daß eine solche Trennung, auch wenn sie von der andern Seite erstrebt würde, nie völlig, nie dauernd werden könne« außer — setzen wir hinzu — wenn der Staat abtrünnig, also schlimmer als heidnisch und ein Verfolger der Kirche werden wollte.

Möge der Segen solcher Bekenntnisse — so schließt die Rundschau, welche die böse Zeit auch aus dem Munde der evangelischen Kirche vielfach hervorgerufen hat, das mit Irrthum und Sünde schwer kämpfende Vaterland durch das Jahr 1849 begleiten.

Der Verfasser jenes Artikels kann aber dem Irrthume der bösen Zeit unmöglich auf den Grund gesehen haben, wenn er in der Rundschau zu Anfang April 1849 den Papst »die Incarnation und Quintessenz aller mittelalterlichen Greuel« nennt, von dem gar nicht zu begreifen sey: »wie derselbe, mit seinem zähen tausendjährigen Leben in der märzverjüngten Welt, einen Platz um auch nur zu existiren finden, geschweige das Haupt so vieler Millionen Christen seyn kann.« Und dieses herbe Wort hat er veröffentlicht in dem Momente seines Jubels über die wunderbare Wendung der Dinge, indem sogar Frankreich — dieses Land des immer neu aufsprudelnden Radicalismus, aus welchem uns die Märzluft angeweht hat — ja sogar der Neffe des gebannten Napoleon, der 1809 den Papst in die Gefangenschaft führte und Rom zur zweiten Stadt seines Reiches er-

klärte — an der Restauration des römischen Staates Antheil nehmen.

Auch liegt in der Ansprache der zu Würzburg versammelten Bischöfe keine Sylbe, die ihn zu jenem Urtheile über den Träger und Repräsentanten der Einheit im Organismus der katholischen Kirche berechtigen konnte. Denn wenn Jene schon an der Verbindung mit dem Staate festhalten, um so entschiedener werden sie die Verbindung mit dem Oberhaupte der Kirche — gemäß göttlicher Anordnung festzuhalten wissen. Im Gegentheile, die hohe Versammlung zu Würzburg kann dasselbe von sich sagen, was die Redaction der Kreuzzeitung von sich für den Fall verkündet: wenn es, wie 1799 in Frankreich so 1849 in ganz Europa dahin kommen sollte: daß die Revolution alle Freyheit, auch die wahre, verächtlich machen sollte. »Dann werden wir — die wir jetzt unter dem Panier des Kreuzes kämpfen für die Obrigkeit von Gottes Gnaden — vor aller Welt erscheinen als das, was wir jetzt schon sind, nähmlich als die Vorfechter der Freyheit gegen jede Art von Absolutismus; wie jetzt gegen den der Revolution, so dann gegen den der Cromwelle und Napo-

leone; denn aller Absolutismus ist Götzenthum, mithin das Gegentheil des Rechtes aus Gott, für welches wir im Felde stehen.«

Die Redaction gibt hiemit nicht undeutlich zu verstehen: daß ein Absolutismus den andern erzeugen könne, wie dieß bisher immer der Fall gewesen, wenn die Reaction gegen den Absolutismus in der Negation seines Unrechtes, die Gränze des Rechtes überschritten und so abermal zum Unrechte geworden war. Das Unrecht aber der Revolution findet die Kreuzpanierträgerin in der Negation der Wahrheit: »daß Gott selbst die Stände und ihre Gliederung von dem Höchsten bis zum Geringsten herab, geordnet habe, und daß diese Ordnung (nicht aber die Kopfzahl-Wirthschaft) es ist, durch welche und in welcher die Obrigkeit, als Gottes Werk, zum Heile der Menschen sich realisirt. Mit dieser Verläugnung wird — nach ihrer Aussage — nicht bloß der König von Gottes Gnaden in Abrede gestellt, sondern jene ist im Grunde sogar eine practische Gotteslängnung; da sich auch die socialen Fragen auf die Eine Frage: Ob es einen le-

bendigen (persönlichen) Gott gibt, zurückführen lassen.«

Wir zweifeln wegen solcher Sprache keinen Augenblick daran: daß sich die Redaction, als Kreuzträgerin, wie Pius IX den Nahmen Crux de cruce beylegen könnte; und doch konnte sie diesen eine Incarnation des mittelalterlichen Greuels nennen. Sollte Sie nicht wissen: daß die Gegenwart auch in dem Könige von Gottesgnaden eine Incarnation desselben Greuels erblickt, und daß die Gegenwart diese Ansicht auch dann noch festhalten müßte, wenn sich auch die Kreuzzeitung dazu verstehen sollte: den Völkern das Prädicat von Gottesgnaden, als goldene Bulle auszufertigen; woran wir nach gewissen Aeußerungen zu schließen, keinen Augenblick zweifeln.

So lesen wir in der Rundschau zu Anfang Juny 1849 über das Verhältniß Preußens zu Deutschland: »Der König von Preußen ist ein selbstständiger König und muß es bleiben. Preußen ist ein selbstständiger Staat in Deutschland und muß es bleiben, das sind populäre Rechtssätze, die in Millionen preußischer und

deutscher Herzen wiederklingen, wahre Rechtsgrundsätze, keineswegs bloße Zweckmäßigkeitssätze, sondern Grundrechte, die alle treuen Söhne des Vaterlandes mit Leib und Leben vertheidigen, und gewiß wissen: daß sie damit nicht bloß das Vaterland, sondern auch Recht und Freyheit vertheidigen. Denn der König darf nicht, wenn er auch wollte, seine Krone den preußischen Kammermehrheiten; er darf nicht, wenn er auch wollte, sie den deutschen Mehrheiten Preis geben und unterwerfen. So weit reicht sein Recht am Throne nicht, denn — absolut war dieser Thron niemals. Nein, unser Recht als Unterthanen steht solchen Dispositionen entgegen, und wir werden dieß unser Recht geltend machen.«

So die Rundschau. — Wie aber die Weltschau der Gegenwart? Diese protestirt vor Allem gegen den Widerspruch: »ein Volk von Gottesgnaden zum Unterthan einer Krone herabzusetzen.« Sie behauptet die Einheit der Souveränität, und diese erblickt sie im Volke, dessen Stimme allein Gottesstimme sey. Es gab allerdings — wie sie gesteht — eine Zeit, die das Gegentheil behauptete, weil sie das ursprüngliche Rechtsverhältniß auf den Kopf zu stellen wagte. Wird man

es in Abrede stellen wollen, frägt die allgem. Kirchenzeitung (in Nr. 10): »daß die knechtende Kirche dem mittelalterlichen Staate zur Stütze diente, und daß dieser wiederum mitgeholfen: die Fesseln zu schmieden, die uns abermal gefangen halten.« — — »Es war daher sehr ergötzlich (setzt sie hinzu), versteht sich für jeden, der seinen Humor darüber nicht verlor: wie die deutsch-katholischen Prediger weidlich auf den Papst losschlugen und in demselben Athenzuge für den Landesfürsten und seine Räthe die heißesten Gebethe zum Himmel schickten.«

Und woher nun diese Sprache, wenn nicht von dem Standpuncte, auf den die allgemeine Kirchenzeitung (wie sie dankbar bekennt) von der Entwicklung der Reformation gestellt worden ist. »Die französische Revolution des vorigen Jahrhunderts (sagt sie) war nichts anders, als die practische Anwendung jener Ideen, welche die deutsche Forschung in der Reformation und in der Philosophie entwickelt hatte. Eben so ist die Bewegung der Gegenwart die practische Anwendung der neuen Philosophie und der Forschung auf religiösem Gebiethe. Diese Bewegung unterscheidet sich

nähmlich wesentlich von der Reformation. Luther und sein Zeitalter haben die Rechte des Himmels und der Erde gegeneinder abzugränzen gesucht, während unsere Reform die genügende Alleinherrschaft der irdischen Glückseligkeit zur Anerkennung bringen will. Bestand bisher die religiöse Erhebung in dem Sichabwenden des Geistes von der irdischen Beschäftigung, und in dem Hinaufschauen in eine Welt und zu einem Gott über uns; so kehrt jetzt die religiöse Richtung von dort zurück und versenkt sich nur noch tiefer in die diesseitige Welt und den Gott in Uns. Die Anbetung des Gottes außer Uns verwandelt sich in fromme Entfaltung des Gottes in Uns. Die Gottesverehrung besteht von nun an in der Liebe zur Wissenschft und zur Arbeit; sie darf daher auch durch kein Götzenbild im Tempel, durch kein Verboth eines Genußes, durch keinen müßigen Besitz gestört werden. Nach dieser religiösen Anschauung sind dann auch die geselligen Verhältnisse so zu gestalten, daß sie sich selbst genügen, und keiner jenseitigen Ausgleichung weiter bedürfen. Unser Gott hat gebrochen mit der Aristokratie der Geburt, und ersetzt sie durch die des Geistes.

Herrscher wird von Nun an der weiseste Forscher seyn und hoffähig sind die fleißigsten Arbeiter. Die letzte Forderung aber dieser Religion ist: die Auflösung einer dritten (im staatlichen Leben ergraueten) Macht, die als vernichtete jene verlangten Reformen erst möglich macht, nähmlich: die Herrschaft der Priester. Die bisherige Trennung von Erde und Himmel hat zur Bestellung der beyderseitigen Angelegenheiten — zwey ebenfalls sich gegenseitig ausschließende Verwaltungen (den Staat und die Kirche) eingesetzt. Mit dem Aufhören des Ueberweltlichen ist auch ihre Verwaltung unnöthig geworden, löst sich die Kirche in den Staat auf, oder eigentlich wird der Staat selbst zur Kirche. Kurz: diese Idee der Zeit (vom bloß innerweltlichen Gotte) ist der Gerichtshof, der über Leben und Tod aller Einrichtungen zu entscheiden hat. Sein Ausspruch ist der höchste, er ist der Wille Gottes, er ist der Volkswille.« — Daß übrigens diese sicilianische Vesper nicht bloß auf den katholischen Clerus, sondern auch auf die evangelische Geistlichkeit berechnet ist, dieß versteht sich von selbst, so lang

diese noch den Glauben an ein jenseitiges Leben und an einen überweltlichen Gott dem Volke verkünden.

Diese Letztere steht unter gleichem Schicksale selbst dann noch, wenn dasselbe Project auf einem andern Grunde als dem der Immanenz Gottes, erbaut werden sollte, welches zunächst freylich für die katholische Kirche ausdrücklich bestimmt ist. So liest man in Nr. 14 des angeführten Kirchenblattes: »Der Zeitpunct ist gekommen, wo die Neuzeit mit allen Feudalformen des Mittelalters brechen muß, und deßhalb kann in Germanien jetzt nicht genug wiederholt werden, was ehemals Cato vom alten Karthago sagte: Ceterum censeo, Romam esse delendam.« Und warum denn grad die römische Kirche? Die Antwort hierauf fällt sehr allgemein aus, denn sie lautet: Die Kirche als solche kann weder wahrhaft christlich, noch allgemein, d. h. katholisch seyn, denn der wahrhaft allgemeine Geist aller wahren Religion (somit auch des Christenthums) verträgt sich nicht mit der Form einer Kirche, da sich diese bloß auf subjective Bedürfnisse der Vorstellung beschränkt. Alles Confessionell-dogmatische als solches ist keiner freyen Allgemeinheit, keiner Befriedigung allgemeiner Interessen, sondern nur

subjectiver Sonderinteressen fähig, wozu sich nicht selten der Zwang zur Einheit der Form gesellt. Die Gesetzesform aber, an welcher Alle theilnehmen können, ist die Offenbarung des göttlichen Willens — oder das heiligste Wort Gottes. Wahrhafte Religion ist nur da zu finden, wo die Freyheit des Sittengesetzes herrscht; das ist allein die Form, woran alle Menschen gleich selbstständigen Antheil haben und nehmen können. Hier ist die Religion wahrhaft ein Allen gemeinsames Gut oder kann es doch werden. Der Inhalt also der Sittlichkeit allein, nicht der des Glaubensdogmatismus, kann das einigende Band der Menschen unter sich, sowie mit Gott seyn und werden. Wir haben daher auch seit dem Jahre 1848 factisch keine Kirche mehr als solche, welche als ganze Corporation oder Einheit formell zu Recht bestände; sondern wir haben nur Kirchen in gleich-berechtigter und gleich-giltiger Vielheit, oder vielmehr nur noch Mitglieder oder Bekenner einander excludirender Glaubensbekenntnisse.«

In diesem Schlußsatze offenbart sich zugleich der tiefere Grund: Warum die Vertilgung wörtlich und

buchstäblich über die römische Kirche ausgesprochen wurde. Denn zwischen den Zeilen ist zu lesen: daß nur noch Eine Kirche als corperative Einheit zu Recht besteht, nähmlich: die katholische. Mit Ihr stehen und fallen auch die übrigen. Die katholische aber steht und fällt mit dem römischen Papste.

Der Unterschied zwischen der freyen allgemeinen Kirchenzeitung und der preußischen Kreuzzeitung ließe sich daher nur darin angeben: daß diese die Quintessenz und Incarnation des mittelalterlichen Greuels als Mumie stehen läßt, so lang sie noch besteht; jene aber auf ihre Vernichtung anträgt, aus Furcht vielleicht vor einer möglichen Auferstehung derselben. Denn darauf deuten die Worte: »Die religiöse Erziehung ist insbesondere als der spiritus rector aller größeren Weltbegebenheiten in letzter Instanz anzusehen; wem also die Schule zunächst angehört, dem gehört die Zukunft.«

Auf die Volksschule aber kann die Kirche so wenig, wie auf die Kindertaufe verzichten, so lang sie in der Luft der Freyheit sich bewegt; da sie darauf nicht einmal verzichtet hat, als sie die Luft der Kata-

komben athmete. Es bleibt ihr unvergeßlich (alta mente repostum) das Wort des Herrn: »Laßt die Kleinen zu Mir kommen, denn ihnen gehört das Himmelreich.« Wer aber einem von ihnen ein Aergerniß gibt, für den bestimmte Er den Mühlstein als Decoration. Der Anspruch auf diese kann auch der modernen Legislation nicht bestritten werden bey der Maxime, welche sie auch dem Volke für sein zukünftiges Wohl zur Gewissenssache machen möchte. Sie unterscheidet nähmlich nicht bloß zwischen Religions- und Kirchen- (Glaubens-) Freyheit, sondern auch zwischen dieser und der Lehrfreyheit, welche letztere sie ausschließlich sich als legislativem Körper im Staate vindiciret; da die Unterrichts- oder Schulfreyheit wohl mit der Religionsfreyheit in naher Beziehung stehe, keineswegs aber mit der Glaubens- oder Kirchenfreyheit. »Denn die Kirche kann nie wahrhaft frey werden, ohne ihren Character völlig einzubüßen, weil sie ihrem Principe nach auf Unfreyheit (auf der Befangenheit des vorstellenden Subjectes) beruht. Innerhalb der Kirche ist daher auch nicht einmal die Religionsfreyheit möglich; wohl aber in der Form des Gesetzes

sittlicher Freyheit, und zur Herrschaft des Letztern ist die junge Menschheit heranzubilden.« Dieser culturministerliche Vorschlag macht dem Verstande des Mitarbeiters an der freyen Kirchenzeitung, wie bereits bemerkt, mehr Ehre, als die wissenschaftliche Basis seiner Ansicht von der Religion und der Kirche, die sich zu einander verhalten, wie objectives Allgemeininteresse zum subjectivem Sonderinteresse — wie subjectives Wissen zu objectivem Gewissen — wie theoretische zur practischen Vernunft mit seinem categorischen Imperative nach kantischer Bezeichnung. Jener Mitarbeiter im Weinberge Noaks hat sich zwar nicht bestimmt darüber ausgesprochen: ob er ein Kantianer sey nach altem oder neuem Style. Nach letzterem könnte er sich ohneweiters zur Immanenzlehre, dem Polarsterne (unter dem Bilde des großen und kleinen Bären) der Kirchenzeitung, bekennen; er braucht ja nur die Postulate der practischen Vernunft (die Gott, Freyheit und Unsterblichkeit zum Gegenstande haben) in Postulate der ästhetischen Vernunft umzusetzen, die es mit den subjectiven Bedürfnissen der Urtheilskraft im Gebiethe der Zweckmäßigkeit und mit der Abhilfe derselben zu thun hat. Der Monadismus,

als Hypothese von einfachen Wesen, wird ihm kein Hinderniß in den Weg legen, denn eine Monade macht bey aller Absolutheit nicht den geringsten Anspruch auf eine Jenseitigkeit, desto größeren aber auf Freyheit, Gleichheit und Brüderlichkeit derselben im Diesseits, ohne alle Aristokratie. Dem sey nun wie immer; so viel ist gewiß, daß der wurmstichige Kernspruch: »Wissen zertrennt, Gewissen vereint« — jenen Ruderknecht auf der Barke Noaks so begeistert habe, daß er darüber ganz vergessen hat: daß Max Stirner in seinem Buche: »der Einzige und sein Eigenthum« eine seltene Satyre auf jenen Machtspruch geschrieben. Er hat vergessen: daß die allgemeine Gesetzesform des Communismus das Privateigenthum als Diebstahl bezeichnet, und die Gemeinschaft der Weiber zur Tugend, und die Ehe als Laster als Verbrechen am allgemeinen Staatswohl erklärt. Was er aber nicht vergessen konnte, weil er es nie gewußt hat, ist: daß jedes Gewissen ein ganz bestimmtes Wissen (des Geistes von Sich als Realgrund seines Denkens) zur Voraussetzung hat. Sein Gewissen z. B. will nichts wissen »von dem alten Spucke von Geist und Leib«, aus welchem man sonst den Einen Menschen zu-

sammenzusetzen pflegte, nichts »von Himmel und Erde«, nichts »von Kirche und Staat«, die zwar immer beysammen seyn sollen, aber doch nicht zueinander gehören, und aus welcher unsaubern Vereinbarung der evangelische Spuck hervorgegangen in dem Weihspruche: »Gebt dem Kayser was des Kaysers, und Gott was Gottes ist«; der mehr Unheil angestiftet haben soll, als alle übrigen gefürchteten Uebel zusammen. Sein Gewissen setzt nichts voraus, »als das Wissen von der Einheit des Menschen, als eines gesteigerten Naturindividuums.« Und dieses Wissen von den Besonderungen des Naturprincips soll doch kein subjectives Sonderinteresse seyn. Und fürwahr! was ist unwiderleglicher als die Behauptung: daß in dem Dualismus des Menschen der tolle Hund begraben liegt. Denn wie friedlich würde sich die Weltgeschichte abhaspeln, wenn das Menschengeschlecht nur eine edlere Race von Vierhändern (Buschmännern oder Waldteufeln) wäre, die es zum Lesen und Schreiben gebracht hätte. Da gäbe es gewiß keine primäre Urkunde des Menschengeschlechtes, die dieses von einem Urpaare ableitet, die sodann von einer Freyheitsprobe seines Stammvaters und von dem verhängnißvollen Aus-

gange jener Krisis zu erzählen fortfährt, die einen zweiten Stammvater zur nothwendigen Folge hatte. Da gäbe es auch keine secundäre Urkunde, die von dem Institute des letztern unter dem Rahmen des Gottesreiches auf Erden, im Gegensatze zu den Reichen dieser Welt und von den blutigen und unblutigen Verwicklungen derselben unter einander und mit der Kirche etwas zu berichten wüßte. In jener Race, als Aristokratie des gesammten Thierreiches, würde es auch keine weitere Aristokratie geben, mit Ausnahme der ungesuchten von Jugend und Alter, von kraftvoll und kraftlos. Diese Geburtsarstokratie würde nicht der Geldaristokratie, diese nicht der Geistesaristokratie Platz machen dürfen, wie Uns oben mitgetheilt worden ist. Und wenn denn doch geherrscht und beherrscht seyn müßte; so wäre unstreitig der mit dem kürzesten Schwanze (als gemäßigte Fortsetzung des Rückgrads) der Beste; wenn nicht vielleicht grade hierüber, als symbolisirter Hoffnungslosigkeit des Fortschrittes, Hader und Streit entstünde. Gesetzt aber, dieser bliebe nicht aus; was wäre er im Vergleich mit dem Gezänke der Theologen über Dogmen und Confessionen, das hier schlechterdings unter die Unmöglich-

keiten gehörte. Denn wo es keine Thatsache gibt, wie jene verhängnißvolle Willensentscheidung der Stammältern, da gibt es auch kein Verständniß darüber und keine Verschiedenheit in ihm, die nicht selten von der Art ist: daß sie das Thatsächliche, worüber sie sich erbaut, sogar aufhebt, statt dasselbe mit der Natur des Urmenschen in Uebereinstimmung zu bringen. Woher sollten also die Religionskriege und Scheiterhaufen kommen?

Und blieben diese aus; so hätten die Forscher in der Race gar keine Aufforderung: sich über diese herzbrecherischen Vorgänge auch noch den Kopf zu zerbrechen: Woher es komme, daß gerade die Verschiedenheit in den religiösen Vorstellungen das Geschlecht von jeher entzweyet habe? und daß grade der religiöse Mensch im Stande sey, für Etwas, was nicht Er selber ist, was er auch nicht mit den fünf Sinnen wahrnimmt, sein ganzes sinnliches Daseyn in die Schanze zu schlagen. Leider! scheint auch diese Kopfanstrengung unter den Zweyhändern nicht ans Ziel zu führen; so lang die Einen sagen: So etwas kann der Mensch nur als Gottmensch wagen, da der Gott in ihm nie stirbt;

die Andern dagegen meinen: Es sey nur ein Ueberrest von der alten Viehnatur im Menschen, die ihn zu solchem Wahnwitz antreibe; und so entbrennt leider! der Streit vom Neuen selbst in der freyen allgemeinen Kirchenzeitung.

In dieser liest man einerseits: »Es kann keinen größern Wahn geben als diesen: daß das kirchliche (dogmatische) Christenthum einst allgemeine Weltreligion seyn werde. Ist es nicht höchst merkwürdig: daß jede positive Religion (und die besonderen Confessionen in jeder einzelnen) sich für göttliche Offenbarung hält, und jede von sich die Hoffnung festhält: einst allgemeine, weltüberwindende Religion zu werden? Dieser allgemeine Wahn bleibt aber doch nur ein Wahn. Der Hirt, unter dem allein die Menschheit wie eine Heerde sich versammeln wird, ist nicht der hyperphysische Christus; sondern der menschliche Jesus, der allein den Glauben an die Forderungen der höhern Menschennatur, und die Erfüllung derselben vorschreibt.«

Anderseits wird dagegen erwiedert: »Ist diese höhere Menschennatur nicht auch eine hyperphysische? Und wenn nicht, warum sprecht ihr nicht von einem blaß physischen

Christus? Wer von einer Immanenz Gottes redet, setzt schon im Gedanken Zwey, von denen Eins in dem Andern steckt. Will er durchaus keinen Dualismus, so muß er nicht von Immanenz, sondern von Identität reden. Er muß behaupten: die eine von den zwey Vorstellungen (Gott und Welt) hat kein reales Object, nur die andere hat Wirklichkeit; beyde Worte können nur Bezeichnungen des Einen seyn.« Diese Sprache führt ein Vertheidiger des gesunden Menschenverstandes (Nr. 9 der Kirchenzeitung 1849), der »die kirchliche Dogmatik ein seltsames Gemisch von Mythologie und Speculation nennt, entstanden aus der Voraussetzung: daß die Lehren der Bibel absolute, göttliche Wahrheiten und ihre Mythen historische Thatsachen seyen.« Daß aber diese seine Ansicht ihre Wurzel in der Ansicht über sich selber als Menschen habe, daß ferner diese bey Andern anders ausfallen müsse, und daß endlich doch nicht alle Ansichten von demselben Gegenstande von gleichem Werthe seyn können; davon spricht er mit keiner Sylbe.

Seine Grundansicht aber vom Menschen ist in dem Satze zu finden: »Der Rationalismus hat Gott und

Welt zwar nie identificirt, aber stets zusammen gedacht als zwey sich deckende Größen. Er nennt Gott das Leben der Welt, den Geist der Welt; er sieht Gott in jedem Grase, in jedem Wurme, er erkennt die Welt als die ewige äußerliche Offenbarung Gottes. Für das Ganze aber — das Eine und Alles — hat weder der Rationalismus noch die Speculation bis jetzt einen genügenden volksthümlichen Rahmen gefunden.« *) Und

*) Dieser Wortführer des gesunden Verstandes ist in Nr. 35 auf ein Siechthum seines Verstandes aufmerksam gemacht worden, weil er gesagt: Der Rationalismus hat noch nie Gott ohne Welt, und Welt ohne Gott denken können. Das Correctiv aber lautet: „Sind denn hiemit nicht schon Gott und Welt als transscendente reale Gegensätze einander gegenübergestellt? Und ist es nicht Kurzsicht zu glauben: die Immanenz Gottes bestehe darin: daß Gott in der Welt sey? Das Wesen derselben aber liegt vielmehr darin: daß jeder Gegensatz dieser Art geläugnet und das Universum in seiner ewigen Entwicklung der individuellen Erscheinungswelt als das Eine und Alles festgehalten wird.“ — Allein — bildet denn nicht auch die Erscheinung einen Gegensatz zum Seyn, wie die Vielheit zur Einheit; selbst in dem Falle: daß das Realprincip der Erscheinungen als numerisches Eins in diesen Erscheinungen untergegangen wäre, wie dieß im Naturleben der Fall ist. Die schwache Seite des Advocaten liegt also darin: daß er von der Welt als einer äußern Offen-

fürwahr! jene Ansicht vom Menschen ist ohne weiters eine vom Gottmenschen als hyperphysischem Wesen, denn sie verbindet die Transscendenz mit der Immanenz wenn auch im Diesseits ohne Jenseits. Ob aber nach dieser Ansicht der hyperphysische Christus sich besser zum Hirten des Menschengeschlechtes qualificire, das hängt freylich nun davon ab: Ob der Advocat des gesunden Menschenverstandes nicht ein Symptom des krankhaften Menschengemüthes in dem Widerspruche des Willens gegen das Wissen und Gewissen erblickt. Für diesen Fall blieb uns allerdings noch eine Aussicht auf ein Weltgericht (außer dem der Weltgeschichte) mit seinem Richter in der Mitte zwischen den Schafen und Böcken, als Seitenstück zu dem sterbenden Christus zwischen dem rechten und linken Schächer. Allein auch diese Aussicht ist im Verschwinden, wenn man liest: »Himmel und Hölle sind nie Eigenthum des Rationalismus (des kerngesunden Menschenverstandes) gewesen.« Sehr wahrscheinlich aus

barung Gottes spricht, die also eine innere voraussetzt; und sodann unter dieser Voraussetzung — von Gott und Welt als zwey sich deckenden Größen sprechen konnte.

dem Grunde: weil er Gott selber, als den Bewohner beyder Stockwerke im Weltall hätte verkünden müssen.

Gegen unser bisheriges Raisonnement wird die Kreuzzeitung wohl nichts erhebliches vorzutragen haben; desto mehr aber vielleicht gegen unsere Behauptung: welche die Immanenzlehre — im Sinne des Rationalismus und des Naturalismus — dem Standpuncte imputirt, auf den die Entwicklung der Reformation den Protestantismus in der Gegenwart gestellt hat.

Wir sagen vielleicht! weil wir nicht vergessen haben: daß die Kreuzzeitung sich über die Art und Weise beklagt habe, »wie das pantheistische Jahrhundert den Staat aufzufassen pflege« und als Correction hinzusetzt: »Der Staat ist nicht bloßer Naturleib, er ist auch Person, also Geist, also zurechnungsfähig, also strafbar für seine Sünden, also berufen zur höchsten Freyheit, zur Freyheit in Gott. Und die Minister sind keine bloßen Blutgefäße eines Körpers; sie sind Männer, die einen Character, eine Ehre, ein Gewissen zu vertreten haben. Abstracte Wahrheiten retten uns nicht, sondern verkörperte in wahrhaften Männern, die ihr Ich

für die Wahrheit einsetzen.« So die Rundschau zu Anfang Februar 1849.

Eben so wenig haben wir übersehen: daß das Wort Pantheismus von Vielen nur im weitesten Sinne genommen werde, wo Gott nicht bloß im Menschen, sondern auch in jedem Wurme und in jedem Grashalme lebt und deßhalb auch perhorescirt wird. Im engern Sinne dagegen, wo nur der Menschengeist als Gottesfunke gilt, wird dieser Halbpantheismus als ganz loyal anerkannt.

So sagt der Verfasser in Nr. 10, die wir bereits Oben angeführt: »daß die Immanenz Gottes schon in der alten Religionsanschauung als Princip enthalten gewesen, und daß die kirchlichen Heroen ihren Gott in sich getragen haben. Die religiöse Anschauung der Gegenwart war also in der Kirche stets vorhanden, wenn wir auch gestehenmüssen: daß sich die Kirche nie selber recht verstanden habe, und daß sie sogar Jene als Ketzer ausstieß, welche die Kirche recht verstanden hatten. Der Kirche verdanken wir also die religiöse Fortentwicklung und wir bedürfen ihrer zu diesem Behufe noch fernerhin.« — Unserm Verfasser ist wahr-

scheinlich die Anecdote eingefallen, die da berichtet: daß Miguel Servede im Eifer des Disputirens mit Calvin einst so weit gegangen sey, zu behaupten: »Diese Bank, dieser Stuhl ist so gut aus Gott als Ich selber.« — Dann Elender, entgegnete Calvin, wäre ja auch der Teufel ein Theil von Gott. Zweifelt ihr daran, fragte lächelnd Servede, »die ganze Natur ist sein verkörperter Geist.« — Wir könnten als Katholiken auch noch daran erinnern: daß der Dominicaner Tauler nicht das Schicksal seines Lehrers und Ordensbruders traf, wiewohl beyde in der mystischen Theologie, dem Pantheismus huldigten.

Der Unterschied aber zwischen der religiösen Bewegung unserer Zeit und der in der Reformation ist lange nicht erschöpft in den bereits S. 381 angeführten Worten: »daß die heutige Richtung vom Jenseits zurückgekehrt sey, und sich um so tiefer in die diesseitige Welt und in den Gott in Uns versenke.«

Jener Unterschied gibt den Grund nicht an von dem Umschlage der transscendenten Immanenz in die ausschließliche Immanenz ohne alle Transscendenz.

Der Grund hievon aber liegt in der verschiedenen

Bedeutung, die jedesmal den Momenten des logischen Begriffs von der Schule beygelegt wird, welche sich jener Momente, jetzt wie vormals, bedient, um das Verhältniß Gottes zur Welt zu bestimmen. Wurde nähmlich das Moment der Allgemeinheit als das Vollkommne und Höchste, das der Besonderheit dagegen als das Unvollkommne und Niedere aufgefaßt; so bestand die Vollkommenheit des allgemeinen Wesens (Gottes) in der absoluten Persönlichkeit, und die Unvollkommenheit der einzelnen Geister, in der Beschränkung derselben theils durch die individuelle Natur, an der die menschlichen Geister Theil hatten, theils aber auch darin, daß sie als Producte einer theilweisen Emanation des göttlichen Wesens unter dem Nahmen Schöpfung gedacht wurden. Dieß war die Auffassung der Scholastik unter dem Einflusse der antiquen Speculation, und zugleich die der Reformation, deren Antipathie gegen die Scholastik immer nur die Form derselben, nie aber das Wesen derselben als Nominalismus oder Realismus betraf.

Daraus erklärt sich nun: wie die Reformatoren die göttliche Gnade als das alleinwirkende Prin-

cip in den Geistern der erlösten Menschheit aufstellen konnten, sammt der Forderung des blinden Glaubens für den Fall des ausgesprochenen Widerspruches zwischen Vernunft und Offenbarung.*)

Bey dieser Auffassung aber blieb der Protestantismus nicht stehen. Der menschliche Geist suchte sein angebornes Recht auf Auctorität geltend zu machen, und zwar auf verschiedenen Stadien, wovon das erste war: daß der Geist seine Auctorität neben der Auctorität der göttlichen Offenbarung aufstellte, und daher diese als eine göttliche negirte, wenn sich ein unauflösbarer Widerspruch zwischen ihr und der Vernunft herausstellte.

Ein anderes Stadium war: daß die Auctorität Gottes als des allgemeinen Wesens, bloß in Ihn als Weltprincip verlegt wurde, mit der Bestimmung: Seine ursprüngliche Unbestimmtheit durch Selbstbestim-

*) „Das Gnadenlicht streitet mit dem Lichte der Vernunft. Das natürliche Licht muß verworfen werden; da geht erst ein neues Licht — der Glaube auf.“ — „So ist nun dieß das Gemerke der göttlichen Verheißungen: daß sie streiten wider die Vernunft; die Vernunft aber sie nicht annehmen will.“ Geist aus Luthers Schriften.

mung in dem Weltganzen aufzuheben. Seine Vollkommenheit fiel hiemit in die diesseitige Welt, die zwar ihre reale Bedingung in dem vorweltlichen Principe hatte, dem aber als solchem die Vollkommenheit abgesprochen werden mußte. *)

Auf diesem Standpuncte aber mußte endlich die Frage sich einstellen: Ob das Weltprincip als Unbestimmtes neben seinen Selbstbestimmtheiten überhaupt noch existire, oder — ob Es nicht vielmehr nur als zwar nothwendige, aber bloß formale Voraussetzung ohne

*) „Gott an sich, Gott außer Christo, sagt Luther, ist ein erschrecklicher, furchtbarer Gott, aber was nur Furcht und Schrecken einflößt, das ist eben ein böses Wesen. Gott an sich, die Majestät unterscheidet sich daher nur dem Nahmen nach, nicht in der That oder dem Wesen nach von dem Wesen des Teufels. Der Trotz aber wider den Teufel ist der Glaube: daß Gott Mensch, der Mensch Gott ist." L. Feuerbach bemerkt zu dieser Stelle: „Der Gott an sich ist nichts anders, als Gott als metaphysisches Wesen, d. h. als reines, affectloses Gedankending. Luther aber war ein Feind aller Metaphysik und der Affectlosigkeit." — Wir aber müssen hinzusetzen: daß das Absolute seiner Unbestimmtheit als Teufeley erst los geworden, als es zur Welt und in dieser Mensch geworden. Und eben in dieser atheistischen Immanenzlehre liegt die Teufeley der Gegenwart.

Realität zu gelten habe? Mit der Beantwortung dieser Frage in letzter Gestalt hat der Protestantismus sich auf einen neuen Standpunct gestellt, und ihm den Namen der Immanenzlehre gegeben.

Die Schule aber (stehe sie nun innerhalb oder außerhalb der Kirche) hat stets von ihren wissenschaftlichen Resultaten Anwendung auf das Leben in Kirche und Staat gemacht. Wo sie nun den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und dem Geisterreiche getilgt hatte (gleichviel, ob sie diesen Gottesgeist im Menschen durch die Sünde des Urmenschen sich von ihm trennen läßt, oder nicht; wo er im ersten Falle der Menschheit nur durch die Erlösung wieder zugemittelt werden kann); da hatte sie auch zugleich den Unterschied in der Kirche zwischen Layen und Clerus, als einen mit Christo gesetzten und von ihm eingesetzten, negirt, d. h. das allgemeine Priesterthum in der Kirche proclamirt; in welchem jeder Christ mit Christo sagen kann: Wer mich sieht, sieht den Vater. Die neuere Zeit aber ist mit dieser kirchlichen Errungenschaft auf das Gebieth des Staats übergetreten, um hier das allgemeine Königthum, die Volkssouveränität zu verkünden.

Und wie in der Kirche alle Gewalt der Lehre und des Cultes nur das Product der heiligen Gemeinde; so ist auch alle Gewalt im Staate nur der Ausfluß des souveränen Volkes. Und wo das alte Königthum in der Gegenwart sich in seiner Idee als vermittelnde und versöhnende Macht unter den Gegensätzen des politischen und socialen Lebens noch geltend macht; da kömmt Ihm auch, wie gesagt, dieselbe Titulatur, wie dem Papstthume in der katholischen Kirche zu. Hiemit aber wollen wir keineswegs behaupten: daß die Hierarchie in der mittelalterlichen Kirche, vorzüglich in ihrer Centralgewalt sich stets von allem Absolutismus in der lehrenden und hörenden Kirche, fern gehalten, und daß deßhalb die Reformation, als kirchliche Reaction dagegen, ganz im Umrechte stehe. Wer könnte auch auf den hundertjährigen Nothruf nach einer Reformation in capite et in membris vergessen haben.

Aber auch die Kreuzzeitung hätte deßhalb vor allem die Aufgabe gehabt: die Ueberreste des päpstlichen Absolutismus in der Gegenwart aufzuzählen, um ihr Prädicat für das Papstthum auch nur einigermassen zu rechtfertigen. Und wie nahe lag ihr zu diesem Ende

die Weigerung der römischen Kirche: der Wissenschaft zur ausschließlichen Auctorität auf dem Gebiethe der objectiven Offenbarung und des subjectiven Glaubens — durch Emancipation zu verhelfen! Welch ein Band der Freundschaft hätte sie nicht mit der freyen Kirchenzeitung knüpfen können! Oder sollte die Kreuzzeitung der Meinung seyn, daß die letztre abermal zu weit geht, wenn sie in Nr. 14 sagt: »daß die Reformation den Uebergang (als theilweise Rückkehr) von der subjectiven Bildung zur objectiven Gestalt des sittlichen Lebens vermittelt habe; und dieß um so mehr, als sie keine bloß kirchliche war, sondern auch eine politische Revolution zur Folge hatte. Und daß die Reformation nicht bloß den kirchlichen Indifferentismus und die gleichlaufende Glaubensfreyheit (als gleich giltiges Recht aller Kirchen und ihrer dogmatischen Lehren) immer mehr ausgebildet habe; sondern auch die selbstständigere Wissenschaft überhaupt, die den Anfang zu einer erfolgreichen Emancipation von aller (einseitig herrschenden) Subjectivität überhaupt, und hiemit zugleich von aller Kirche machte, wodurch alles geistige Leben wieder eine mehr practische Bedeutung und Wirksamkeit

erhielt, die es schon im Alterthume vor Entstehung der Kirche hatte.« Oder wenn Sie (in Nr. 8) sagt: »daß die Knechtung der äußern Freyheit nicht möglich sey, ohne Knechtung der innern, d. h. ohne Unterdrückung des Selbstgefühles, ohne Verdunklung des Selbstbewußtseyns. Und daß die Negation des politischen und socialen Despotismus nothwendig zugleich eine Negation des religiösen und pfäffischen Despotismus, dessen Hauptforderung Demuth und blinder Glaube sey, als Seitenstück zur Unterthänigkeit und des blinden Gehorsams, die der weltliche Despotismus fordert; und daß endlich der verrufene Atheismus nichts anders sey, als die Negation der vorgefundenen Religion in ihrer Despotie.«

Daß nun diese Negation zuletzt keine andere ist, als die der christlichen Kirche und ihres Dogma: »daß wie durch einen Menschen die Sünde und der Tod, so auch durch einen (andern) Menschen Gerechtigkeit und ewiges Leben in die Welt gekommen«, dieß gesteht das vorangehende Citat ohne Rückhalt.

Merkwürdige Wandlung! Das Ideal, welches vor dreyhundert Jahren der Reformation als Kirchen-

verbesserung vorschwebte, war die Verfassung der Kirche im apostolischen Zeitalter, als ursprünglichem Träger des allgemeinen Priesterthums. Die Gegenwart aber greift über jene ideale Zeit hinaus, um ihr Ideal in einer Zeit vor aller Kirche zu finden, d. h. in einer Zeit deren Genossen ohne Erwartung Desjenigen lebten, durch den alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Es war die Zeit des Unglaubens an die alten Götter, und doch noch keine Zeit des prahlerischen Atheismus; denn die Gerechten jener Zeit glaubten an den Einen, der Himmel und Erde erschaffen, und der allen, die ihn suchen, ein Vergelter sey. Dafür also: daß die neue Kirche die tausendjährige Entwicklung als Tradition und Menschenwerk aus den Annalen der Weltgeschichte gestrichen, hat sie keinen andern Dank von ihren eigenen Kindern erlebt, als daß ihre Pastoren und Theologen grad so als Handlanger und Schergen des weltlichen Despotismus gebrandmarkt werden, wie die katholischen Hierarchen mit Tonsur und Weihe. Wer hätte das je geglaubt: daß der Negation der Weltkirche die Negation des Weltheylandes auf der Ferse nachfolgen würde! O wie wahr hast

du gesprochen, Kreuzzeitung! in dem Schlußworte einer deiner Rundschauen:

„Gottes Mühlen mahlen langsam,
Doch sie mahlen scharf und fein!“

Ja wohl, und überdieß so schweigsam als heilsam; das Wasser aber für jene Mühlen — der Zeitenstrom — löst eben deßhalb Geheimnisse auf, und unterwäscht Lorbeerbäume; wie wir am Eingange vom Dichter vernommen.

Ende.

Inhalt.



